Vienna Working Papers in Legal Theory, Political Philosophy, and
Applied Ethics, No. 24

(Edited by Nikolaus Forgó & Alexander Somek)

*Peter Koller*

# Soziale Gerechtigkeit

## Begriff und Begründung

Wien 2001

http://www.univie.ac.at/juridicum/forschung/wp24.pdf

# Einleitung

((1)) Die *Idee* der sozialen Gerechtigkeit - die Vorstellung, dass soziale und politische Ordnungen bestimmten Erfordernissen der Gerechtigkeit unterliegen - ist zweifellos sehr alt. Sie war jedenfalls schon den alten Griechen geläufig, wie die Schriften von Platon, Aristoteles und anderen Denkern bezeugen. Dessen ungeachtet ist der *Begriff* der sozialen Gerechtigkeit in seinem heute üblichen Verständnis, dem zufolge eine gerechte soziale Ordnung bürgerliche Gleichheit und Freiheit, aber auch eine ausgewogene Verteilung des gesellschaftlichen Reichtums gewährleisten soll, relativ jung. Dieser Begriff kam erst um die Mitte des 19. Jahrhunderts auf, als sich mit den sozialen Umwälzungen im Gefolge der bürgerlichen und der industriellen Revolution auch die Auffassung der Gesellschaft von Grund auf veränderte (Hayek 1976, 62 ff, 176 ff; Koller 1994a; Löffler 2001). Hatte man eine Gesellschaft vorher mehr oder minder bloß als eine Vereinigung zur Sicherung des Lebens, der Freiheit und des Eigentums ihrer Mitglieder betrachtet, so begann man nun, sie als ein übergreifendes Unternehmen der kollektiven Zusammenarbeit und der gemeinschaftlichen Daseinsvorsorge im Rahmen einer planmäßig gestaltbaren politischen Ordnung zu verstehen. Und in dem Maße, in dem diese Gesellschaftsauffassung, die vor allem von den Kräften der sozialen Reformbewegung propagiert wurde, wachsende Verbreitung fand, setzte sich auch der Begriff der sozialen Gerechtigkeit allmählich durch. Heute gehört er zum alltäglichen Vokabular des politischen Diskurses. Freilich gab es darüber, was soziale Gerechtigkeit näherhin meint und was sie im Einzelnen verlangt, seit jeher beträchtliche Meinungsdifferenzen, die bis heute bestehen. Infolgedessen war und ist der Begriff der sozialen Gerechtigkeit nicht nur semantisch hochgradig diffus, sondern auch politisch äußerst umstritten.

Dieser Umstand mag es zweifelhaft scheinen lassen, ob dieser Begriff überhaupt einen allgemein oder zumindest weithin geteilten Sinn besitzt, der ihm neben seiner rhetorischen Funktion auch einen gewissen Informationswert verleiht. Doch diese Zweifel sind etwas voreilig, weil es ja sein könnte, dass die verschiedenen Vorstellungen, die sich um die Rede von sozialer Gerechtigkeit ranken, einen - wenn auch vielleicht nur kleinen - gemeinsamen Nenner enthalten, der sich

als der Bedeutungskern jenes Begriffs verstehen lässt. Ich möchte daher im ersten Teil meines Beitrags versuchen, die semantischen Konturen des Konzepts der sozialen Gerechtigkeit mit Blick auf seine Verwendung in der politischen Theorie und im allgemeinen Sprachgebrauch herauszuarbeiten. Ich werde dabei zu dem Ergebnis kommen, dass dieses Konzept durchaus eine weithin akzeptierte Bedeutung hat, die einige substanzielle, wenn auch recht unbestimmte und deutungsbedürftige normative Forderungen an die soziale Ordnung moderner Gesellschaften einschließt und mit einer Vielfalt konkreterer Vorstellungen von sozialer Gerechtigkeit verträglich ist. Erst dieser Befund erklärt übrigens, warum dieses Konzept einerseits so unbestimmt und umstritten ist, andererseits aber im politischen Leben eine so bedeutende Rolle spielt.

Dass der Begriff der sozialen Gerechtigkeit einen nachvollziehbaren Sinngehalt besitzt, sagt freilich noch gar nichts über die Berechtigung der ihm inhärenten normativen Forderungen aus. Es ist jedenfalls denkbar, dass das vorherrschende Verständnis sozialer Gerechtigkeit nichts weiter als das Produkt einer erfolgreichen politischen Propaganda ist, hinter der zwar handfeste Interessen, aber keinerlei gute Gründe stehen. Ich halte diese Ansicht, die heute vor allem von manchen Exponenten der neoliberalen Bewegung geäußert wird, für falsch und möchte ihr entgegentreten. Zu diesem Zweck werde ich im zweiten Teil den Versuch unternehmen, die im ersten Teil aufgewiesenen Forderungen der sozialen Gerechtigkeit zumindest partiell zu begründen und sie auch etwas konkreter zu fassen.

## 1. Der Begriff der sozialen Gerechtigkeit

((2)) Der Begriff der sozialen Gerechtigkeit gehört zu jenen Leitbegriffen des politischen Diskurses, die - wie z.B. auch Freiheit, Gleichheit, Gemeinwohl, Recht, Herrschaft, Demokratie - nicht allein und nicht einmal in erster Linie dazu dienen, soziale Zustände zu beschreiben und zu erklären, sondern zugleich und vor allem dazu, solche Zustände zu bewerten, also zu legitimieren oder zu kritisieren. Alle diese Begriffe sind nicht nur äußerst komplex, sondern auch ziemlich umstritten. Ihre Komplexität ergibt sich unter anderem schon daraus, dass sie 'multifunktionale' Konzepte sind, die sowohl deskriptive als auch normative Bedeutungselemente enthalten und zu einer Einheit verknüpfen. Damit hängt auch ihre Umstrittenheit zusammen.

Denn da die genannten Begriffe wegen ihres normativen Sinns stets auch als Maßstäbe der Bewertung menschlicher Handlungen, sozialer Verhältnisse und politischer Ordnungen fungieren, werden sie ganz unvermeidlich selber zum Gegenstand des politischen Meinungsstreits, in dem verschiedene Gruppen darum konkurrieren, ihren Interessen und Wertvorstellungen Geltung zu verschaffen. Und dies erklärt zumindest teilweise auch die Unbestimmtheit und Variabilität dieser Begriffe, weil sie eben nur dann allgemeine Anerkennung finden, wenn sie flexibel genug sind, um sie in verschiedene Richtungen hin deuten und mit unterschiedlichen politischen Auffassungen in Einklang bringen zu können.

Die notorische Vagheit der Leitbegriffe des politischen Diskurses berechtigt freilich nicht zur Schlussfolgerung, diese Begriffe seien bloße Leerformeln ohne jeden substanziellen Gehalt. Das ist schon deshalb unplausibel, weil diese Begriffe dann gänzlich funktionslos und verzichtbar wären, womit unerklärt bliebe, warum sie im politischen Meinungsstreit eine so wichtige Rolle spielen. Es ist deshalb viel eher zu vermuten, dass sie trotz ihrer Offenheit einen gewissen, wenn auch nur schwachen Informationswert enthalten, weil sie ihre Funktion nur dann erfüllen können, wenn sie sowohl relativ flexibel als auch hinreichend gehaltvoll sind, um die politische Diskussion zumindest bis zu einem gewissen Grade strukturieren zu können. Ob und inwieweit diese Vermutung zutrifft, muss allerdings im Einzelnen geprüft werden, indem man die betreffenden Konzepte einer sorgfältigen Analyse unterzieht. Und dies möchte ich im Folgenden mit Bezug auf das Konzept der sozialen Gerechtigkeit versuchen. Da dieses Konzept, wie sich zeigen wird, in vielfältiger Weise mit dem komplexen Netzwerk unseres Gerechtigkeitsdenkens verwoben ist, möchte ich zuerst einen Blick auf das Vokabular der Gerechtigkeit im Allgemeinen werfen, um den konzeptuellen Rahmen der heute vorherrschenden Auffassung sozialer Gerechtigkeit zu erhellen.

### *1.1 Das Vokabular der Gerechtigkeit*

((3)) Obwohl es manche Leute reizvoll zu finden scheinen, über die 'Gerechtigkeit Gottes' zu räsonieren oder sogar darüber, ob es so etwas wie eine 'Gerechtigkeit der Geschichte' gibt, sind das nicht gerade typische Fragen der Gerechtigkeit. Wenn von Gerechtigkeit die Rede ist, geht es vielmehr üblicherweise entweder direkt um das

Handeln von Menschen oder um Sachverhalte, die zumindest auf indirekte Weise durch menschliches Handeln beeinflusst werden können. Und nur dieser Normalgebrauch des Gerechtigkeitsvokabulars soll hier interessieren. Betrachten wir einige Sätze (der Objektsprache), die typische Redeweisen von Gerechtigkeit repräsentieren: (1) „Er hat seine gerechte Strafe bekommen"; (2) „Es war ungerecht von ihm, dass er ihr die Stelle nicht gegeben hat"; (3) „Es ist nur gerecht, dass Leute, die mehr leisten, auch mehr verdienen"; (4) „Wer einer anderen Person einen Schaden zufügt, ist gerechterweise verpflichtet, den Schaden zu ersetzen"; (5) „Die Gerechtigkeit verlangt, dass man andere nicht verurteilen soll, bevor man sie angehört hat"; (6) „Es ist eine Ungerechtigkeit, Menschen wegen ihrer Hautfarbe zu diskriminieren".

Schon diese wenigen Beispiele lassen erkennen, dass jedes (objektsprachliche) Reden von Gerechtigkeit eine praktische, handlungsorientierte Sinndimension aufweist, die sowohl evaluativen (wertenden) als auch normativen (auffordernden) Charakter hat. Denn es ist offensichtlich, dass jeder der angeführten Sätze - gleichgültig, ob er als Aussagesatz (wie 1, 2, 3 und 6) oder als Normsatz (wie 4 und 5) formuliert ist - stets sowohl ein Werturteil als auch eine Normproposition zum Ausdruck bringt, da jeder Aussagesatz in einen bedeutungsgleichen Normsatz verwandelt werden kann und umgekehrt. Es macht also gar keinen Unterschied, ob man eine Gerechtigkeitsproposition durch ein Werturteil im Gewande eines Aussagesatzes oder durch einen Normsatz ausdrückt; sie bedeutet in beiden Fällen dasselbe und hat stets zugleich evaluativen als auch normativen Sinn.

((4)) Aber welchen Status haben solche Propositionen im Gesamtkontext praktischen Denkens? Sind sie bloße Geschmacksurteile? Oder sind sie Klugheitserwägungen, die davon handeln, was Personen im Lichte ihres langfristigen Selbstinteresses tun sollten? Oder sind sie eher Aussagen darüber, was vom Standpunkt des positiven Rechts oder nach herrschender Meinung als gut oder falsch, als geboten oder unerlaubt gilt? Es bedarf, glaube ich, wohl keiner näheren Begründung, dass Gerechtigkeitspropositionen nichts dergleichen sind. Sie gehören vielmehr zu jener Sorte von praktischen Erwägungen, die üblicherweise 'moralisch' oder 'ethisch' genannt werden. Solche Erwägungen haben Maßstäbe des individuellen Verhaltens

und des sozialen Lebens zum Gegenstand, die sich von anderen Handlungsgründen durch drei Merkmale abheben: Sie sind erstens autonome Maßstäbe in dem Sinne, dass sie für uns nur dann gelten, wenn wir sie aus freien Stücken akzeptieren (insofern haben sie im Unterschied zu den Normen des positiven Rechts und der sozialen Konvention subjektiven Charakter); zweitens erheben sie Anspruch auf allgemeine Geltung (insofern haben sie, anders als Urteile des persönlichen Geschmacks und des individuellen Guten, objektiven Sinn); und sie haben drittens ein besonderes Gewicht, ja oft sogar absoluten Vorrang vor anderen Standards (insofern haben sie kategorischen Charakter, wodurch sie sich von anderen autonomen Handlungsgründen, etwa solchen des individuellen Selbstinteresses oder der ästhetischen Vorliebe unterscheiden). Es ist, glaube ich, ohne weiteres einsichtig, dass das Reden von Gerechtigkeit alle diese Merkmale erfüllt und darum Teil unseres *moralischen Denkens* ist.

Die Gerechtigkeit, als Ganze genommen, bildet demnach einen Teil der *Moral*, der Menge jener Maßstäbe und Richtlinien des menschlichen Handelns, von denen wir glauben, dass sie allgemeine und vorrangige Geltung besitzen und darum von jeder Person sowohl akzeptiert als auch befolgt werden sollten. Und zweifellos spielt die Gerechtigkeit innerhalb der Moral eine sehr wichtige Rolle, weil sie moralische Forderungen zum Gegenstand hat, die erstens das *zwischenmenschliche Verhalten* betreffen und zweitens als *in hohem Maße bindend*, ja gewöhnlich als strikt verpflichtend gelten. Gerechtigkeit hat also mit moralischen Forderungen zu tun, die *wechselseitige Ansprüche und Verbindlichkeiten, Rechte und Pflichten* von Menschen begründen. Allerdings werden nicht schlechthin alle Forderungen der Moral, die zwischenmenschliche Rechte und Pflichten fundieren, unter den Begriff der Gerechtigkeit subsumiert. In manchen Sprachen, etwa im Deutschen und im Englischen, stehen zwei verschiedene, wenn auch verwandte Begriffe zur Verfügung, um solche Forderungen zu benennen: nämlich zum einen der Begriff des *Rechten*, der mit den Prädikaten „recht“, „unrecht“, „das Rechte“, „Unrecht“ assoziiert ist, und zum anderen der Begriff der *Gerechtigkeit*, um den sich die Prädikate „gerecht“, „ungerecht“, „Gerechtigkeit“, „Ungerechtigkeit“ gruppieren.

((5)) Wenn mich mein Sprachgefühl nicht trügt, stehen die Begriffe des Rechten und der Gerechtigkeit in einem Verhältnis der Über-

bzw. Unterordnung: Der Begriff des Rechten fungiert dabei als der allgemeinere Oberbegriff, in dem der Begriff der Gerechtigkeit als speziellerer Unterbegriff enthalten ist. Infolgedessen kann jeder Sachverhalt, der als gerecht (ungerecht) betrachtet wird, auch recht (unrecht) genannt werden, nicht aber umgekehrt. So ist es z.B. sicher möglich, das Verhalten eines Lehrers, der einen seiner Schüler grundlos diskriminiert, nicht nur ungerecht, sondern auch unrecht zu nennen, wogegen man nicht gut sagen kann, ein Mord sei eine Ungerechtigkeit, obwohl er ein Unrecht ist. Entsprechend diesem Sprachgebrauch steht der Begriff des Rechten für die Gesamtheit der bindenden moralischen Standards des zwischenmenschlichen Verhaltens, während der Begriff der Gerechtigkeit nur einen *Teilmenge* dieser Standards bezeichnet. Wie aber kann diese Teilmenge gegenüber anderen bindenden moralischen Standards abgegrenzt werden? Mir scheint, diese Frage ist nicht schwer zu beantworten, wenn wir die bindenden moralischen Standards, die insgesamt das Rechte ausmachen, etwas näher betrachten.

Es genügt, einige Moralnormen, die weithin als verpflichtend gelten oder die man selber für bindend hält, im Geiste Revue passieren zu lassen, um zu sehen, dass sich diese Normen in zwei Sorten einteilen lassen. Da gibt es auf der einen Seite eine Reihe moralischer Gebote, die - zumindest aus der Sicht einer universellen Moral der gleichen Achtung - für alle Menschen ganz unabhängig davon gelten, ob sie in irgendwelchen speziellen Beziehungen zueinander stehen, wie z.B., dass man andere nicht ohne triftigen Rechtfertigungsgrund töten, verletzen oder schädigen soll, dass man sie nicht bestehlen und nicht ihrer Freiheit berauben darf. Diesen Geboten steht auf der anderen Seite eine Vielfalt von Forderungen gegenüber, die nicht schlechthin alle Menschen verpflichten, sondern Personen nur insoweit binden, als sie zu anderen in einer bestimmten sozialen Beziehung stehen. Solche Forderungen sind etwa die folgenden: dass Eltern ihre Kinder nicht auf willkürliche Weise ungleich behandeln sollen; dass Personen, die in einem Haushalt zusammenleben, die anfallende Hausarbeit redlich teilen sollen; dass Unternehmer ihren Arbeitern einen angemessenen, leistungsentsprechenden Lohn zahlen sollen; dass die Inhaber von Machtpositionen ihre Stellung nicht dazu missbrauchen dürfen, um sich unverdiente Vorteile zu ver-

schaffen; oder dass Richter einen Angeklagte nicht ohne einen ausreichenden Schuldbeweis verurteilen dürfen.

Ich meine nun, dass die Forderungen der *zweiten* Sorte mit jenen zusammenfallen, die wir gewöhnlich mit dem Begriff der Gerechtigkeit assoziieren, auch wenn es wegen der Unschärfen des Sprachgebrauchs Grenz- und Zweifelsfälle geben mag. Das Konzept der Gerechtigkeit bezeichnet demnach jene *Teilmenge moralischer Forderungen*, welche die *wechselseitigen Rechte und Pflichten von Menschen im Kontext einzelner interpersonaler Handlungen, regelmäßiger sozialer Beziehungen oder dauerhafter gesellschaftlicher Verhältnisse* betreffen und darauf zielen, einen bei unparteiischer Betrachtung *allgemein annehmbaren Ausgleich zwischen den divergierenden Interessen der Beteiligten* herbeizuführen. Solche Handlungen, Beziehungen oder Verhältnisse werden gerecht genannt, wenn jede Person bekommt, was ihr gebührt oder was sie verdient. In diesem Sinne wird das Konzept der Gerechtigkeit verstanden, wenn gesagt wird, Gerechtigkeit verlange, „jedem das Seine“ zukommen zu lassen, oder mit der bekannten lateinischen Phrase: „ius suum cuique tribuere“.

((6)) Natürlich ist damit noch gar nichts gewonnen, solange wir keine Kriterien haben, die Auskunft darüber geben, was einer jeden Person gebührt. Um solche Kriterien, sofern es sie überhaupt gibt, ausfindig zu machen, ist es erforderlich, die Grammatik des Gerechtigkeitsvokabulars etwas genauer zu untersuchen. Dabei fällt sofort auf, dass dieses Vokabular auf eine *Vielzahl von verschiedenartigen Gegenständen* angewendet werden kann, zu denen vor allem die folgenden gehören: Personen, zwischenmenschliche Handlungen, soziale Regeln, rechtliche Institutionen, gesellschaftliche Verhältnisse und Strukturen, ganze Gesellschaften, ja sogar internationale Beziehungen und die Weltordnung (Simpson 1979/80; Dreier 1985, 98). Obwohl es angesichts der Verschiedenheit dieser Gegenstände auf den ersten Blick aussichtlos scheinen mag, sie alle unter einen Hut zu bringen, fallen einige Querverbindungen, die zwischen ihnen bestehen, doch rasch ins Auge.

Wenn wir sagen, eine *Person* sei gerecht, so nehmen wir offenbar auf ihr Handeln Bezug, sei es, dass wir zum Ausdruck bringen, dass sie in einem bestimmten Fall gerecht gehandelt hat, dass sie in gewissen Fällen regelmäßig gerecht zu handeln pflegt oder dass sie insgesamt ein gerechtes Verhalten an den Tag legt. Wird dagegen eine

*Handlung* gerecht genannt, so sagt dies zumindest soviel aus, dass sie bestimmten Regeln des zwischenmenschlichen Handelns entspricht. Solche *Regeln* werden wiederum als gerecht qualifiziert, wenn sie die sozialen Beziehungen zwischen den Menschen auf eine Weise regulieren, die aus unparteiischer Sicht als allgemein annehmbar erscheint. Dasselbe gilt für soziale *Institutionen*, die ja nichts anderes als dauerhafte Systeme sozialer Regeln sind, die bestimmte Teilbereiche des sozialen Lebens betreffen. Und *gesellschaftliche Verhältnisse und Strukturen* gelten als gerecht, wenn sie das Ergebnis einer sozialen Praxis sind, die ihrerseits durch gerechte soziale Regeln und Institutionen regiert wird.

Schon diese wenigen Beobachtungen deuten darauf hin, dass zwei der genannten Anwendungsgegenstände von besonderer Bedeutung sind, weil alle anderen auf sie - sei es direkt oder indirekt - Bezug nehmen: nämlich *zwischenmenschliche Handlungen* einerseits und *soziale Regeln* andererseits. Es liegt daher nahe, mit diesen beiden Gegenständen zu beginnen, um zu sehen, ob sich bestimmte normative Standards ausfindig machen lassen, die unser Reden von Gerechtigkeit leiten.

### *1.2 Formale und materiale Gerechtigkeit*

((7)) Wie steht es mit der Gerechtigkeit von *Handlungen*? Welche Anforderungen muss eine Handlung erfüllen, damit sie als gerecht bezeichnet werden kann? Ich schlage vor, diese Frage, um ihre Beantwortung nicht allzu schwierig zu machen, so zu verstehen, dass es nicht um die *Gesamtheit* der Anforderungen geht, denen ein Handeln entsprechen muss, um gerecht zu sein, sondern bloß darum, ob es irgendwelche *notwendigen* Anforderungen gibt, die eine Handlung jedenfalls erfüllen muss, damit sie für gerecht gehalten werden kann. Wird die Frage so verstanden, so liegt die Antwort auf der Hand. Denn gleichgültig, welche Anforderungen die Gerechtigkeit an unser Handeln auch immer stellen mag, es gibt *eine* Anforderung, der unser Handeln jedenfalls genügen muss, um gerecht zu sein: wir müssen dabei irgendwelchen *allgemeinen Regeln* folgen, denen gemäß wir andere Menschen unter gleichartigen Umständen auch in gleicher Weise behandeln müssen. Insoweit wir in unserem Verhalten gegenüber anderen Menschen überhaupt irgendwelchen Forderungen der Gerechtigkeit unterworfen sind, steht es uns also nicht frei, sie will-

kürlich einmal so und einmal anders zu behandeln, wie es uns gerade gefällt, sondern wir müssen uns in solchen Fällen von allgemeinen Regeln leiten lassen, die von uns verlangen, dass wir uns gegenüber Anderen in gleichen Fällen gleichförmig verhalten. Kurz: wir müssen *Gleiches gleich behandeln*. Diese Anforderung, der jedes gerechte Handeln entsprechen muss, gleichgültig welchen Anforderungen es sonst noch unterworfen sein mag, wird gewöhnlich als *formale Gerechtigkeit* bezeichnet, weil sie eine zwar konstitutive, aber inhaltlich völlig unbestimmte und insofern 'formale' Bedingung gerechten Handelns darstellt (Brunner 1943, 29 ff; Perelman 1967, 28 f; Rawls 1975, 78 f, 268 f; Weinberger 1979).

Freilich ist mit dem Prinzip der formalen Gerechtigkeit, das im Übrigen mit dem Prinzip der Universalisierbarkeit moralischer Urteile eng verwandt ist, noch nicht sehr viel gewonnen. Denn dieses Prinzip allein schließt kein wie immer geartetes Handeln gegenüber anderen Menschen aus, sofern der Handelnde dabei nur irgendwelchen allgemeinen Regeln folgt. Darüber, an *welchen* Regeln sich ein gerechtes Handeln orientieren soll, sagt es gar nichts aus. Doch da es nicht sehr sinnvoll, ja selbstwidersprüchlich wäre, ein Handeln schon deshalb gerecht zu nennen, weil es irgendwelchen Regeln folgt, wenn diese Regeln selber ungerecht scheinen, hängt die Gerechtigkeit von Handlungen letztlich von der Gerechtigkeit der Regeln ab, die ihnen zugrunde liegen.

((8)) Damit erhebt sich die Frage nach den Anforderungen der Gerechtigkeit, die sich auf die *Regeln des sozialen Handelns* beziehen. Diese Anforderungen werden gewöhnlich als solche der der *materialen* oder *substanziellen Gerechtigkeit* angesprochen, weil sie nicht mehr nur die Form, sondern zumindest bis zu einem gewissen Grade auch den Inhalt des Handelns bestimmen sollen. Doch hier beginnen sich die Geister zu scheiden.

Ist das Prinzip der formalen Gerechtigkeit so gut wie unbestritten ist, bestehen über die Anforderungen der materialen Gerechtigkeit weitreichende Meinungsverschiedenheiten, und zwar nicht nur darüber, welche Regeln das soziale Zusammenleben gerechterweise regieren sollten, sondern auch darüber, ob es überhaupt irgendwelche Maßstäbe der materialen Gerechtigkeit gibt, die Gültigkeit besitzen, d.h. weithin Zustimmung finden und überdies bei rechter Erwägung als annehmbar erscheinen. So vertreten manche Autoren die An-

sicht, die Suche nach allgemein gültigen Maßstäben der materialen Gerechtigkeit sei schon deshalb aussichtslos, weil über solche Maßstäbe Übereinstimmung weder bestehe, noch auf rationalem Wege erreichbar sei (Ross 1958, 272 ff; Kelsen 1960, 393 ff).

Das mag stimmen, wenn man annimmt, dass moralische Standards nur dann allgemeine Gültigkeit besitzen, wenn sie tatsächlich immer und überall ungeteilte Anerkennung gefunden haben und darüber hinaus rationaler Begründung fähig sind. Aber diese Annahme gießt das Kind mit dem Bade aus, weil sie an solche Standards so hohe Ansprüche stellt, die es überhaupt unmöglich machen, ihnen jemals Gültigkeit zuzusprechen. Es ist daher zweckmäßig, die Ansprüche etwas tiefer zu schrauben und davon auszugehen, dass wir die Gültigkeit moralischer Standards vermuten dürfen, wenn sie in den vorherrschenden Moralvorstellungen sowohl der eigenen Gesellschaft als auch anderer Gesellschaften tief verwurzelt sind, sofern gegen sie keine Gründe sprechen, die sie aus unparteiischer Sicht als unakzeptabel erscheinen lassen. Diese Sprachregelung bietet bessere Aussichten, substanzielle Maßstäbe der Gerechtigkeit zu entdecken, die zumindest prima facie als gültig betrachtet werden können.

((9)) Allerdings scheint es kaum sinnvoll, nach einer materialen Forderung der Gerechtigkeit zu suchen, die - wie das Prinzip der formalen Gerechtigkeit - auf *alle* Bereiche des sozialen Handelns anwendbar ist, weil es unwahrscheinlich ist, dass es eine solche Forderung gibt. Um das zu einsehen, braucht man sich nur die Vielfalt der Aktivitäten vor Augen zu führen, die unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit beurteilt werden, wie etwa die folgenden: die Aufteilung eines gemeinsamen Gewinns, die Verteilung der Pflichten der Haushaltsführung, der Austausch von Gütern, die Bezahlung erbrachter Leistungen, die Entlohnung beruflicher Tätigkeiten, die Einhebung von Steuern, die Bestrafung von Missetaten, die Wiedergutmachung eines Schadens, um nur einige Beispiele zu nennen. Da es von vornherein aussichtslos scheint, alle diese Konstellationen unter einen Hut zu bringen, liegt es nahe, zwischen verschiedenen *Formen des sozialen Handelns* zu differenzieren und nach den für sie jeweils charakteristischen Maßstäben der materialen Gerechtigkeit zu forschen.

Diesen Weg hat schon Aristoteles beschritten, als er zwei Arten der Gerechtigkeit unterschied, für die sich die Namen 'distributive'

und 'kommutative' Gerechtigkeit eingebürgert haben (Aristoteles 1972, 158 f). Die *distributive (austeilende) Gerechtigkeit* bezieht sich laut Aristoteles auf „die Zuteilung von Ehre, Geld und den anderen Dingen, die unter die Mitglieder der Gemeinschaft aufgeteilt werden können“, und sie fordert eine Verteilung dieser Dinge, die der 'Würdigkeit' dieser Personen entspricht. Demgegenüber ordnet er der *kommutativen (ausgleichenden) Gerechtigkeit* zwei recht verschiedenartige Formen des sozialen Handelns zu, von denen er annimmt, dass sie demselben Gerechtigkeitsprinzip unterliegen: dabei handelt es sich zum einen um freiwillige *Tausch- und Vertragsbeziehungen*, zum anderen um unfreiwillige *Unrechtsbeziehungen*, worunter Beziehungen zu verstehen sind, die ein Unrecht zur Folge hat, vor allem die Beziehung zwischen Täter und Opfer. Und Aristoteles meint, die Gerechtigkeit verlange in beiden Fällen dasselbe: nämlich Gleichwertigkeit, sei es die Gleichwertigkeit von Leistung und Gegenleistung im Falle von Tauschbeziehungen oder die zwischen dem begangenen Unrecht und der dafür gebotenen Wiedergutmachung oder Strafe bei Unrechtsbeziehungen.

((10)) Obwohl Aristoteles' Unterscheidung wertvolle Einsichten in die Tiefenstruktur des Gerechtigkeitsbegriffs vermittelt und grundsätzlich auch in die richtige Richtung führt, ist sie als solche sicher zu einfach, um alle wesentlichen Formen sozialen Handelns, die der Gerechtigkeit unterworfen sind, in sinnvoller Weise zu erfassen (Del Vecchio 1950, 23 ff; Engisch 1971, 149 ff; Finnis 1980, 178 ff). Denn nicht nur vermischt sie ganz heterogene Formen des Handelns, die sich nicht auf einen gemeinsamen Nenner bringen lassen, sondern sie ist auch unvollständig.

Ich denke, dass es notwendig ist, mindestens vier eigenständige *Grundformen des sozialen Handelns* zu unterscheiden, denen ebenso viele Arten der Gerechtigkeit entsprechen. Das sind die folgenden:

(1) Gemeinschaftsverhältnisse -- Verteilungsgerechtigkeit
(2) Austauschverhältnisse -- Tauschgerechtigkeit
(3) Herrschaftsverhältnisse -- politische Gerechtigkeit
(4) Unrechtsverhältnisse -- korrektive Gerechtigkeit.

Meine These ist, dass jede dieser Formen des sozialen Handelns spezifische Probleme der Gerechtigkeit entstehen lässt, für deren Lösung es jeweils besonderer Maßstäbe bedarf. Und ich behaupte ferner, dass es möglich ist, solche Maßstäbe für jede der genannten Arten der Gerechtigkeit namhaft zu machen, Maßstäbe, die in weithin anerkannten und meines Erachtens auch völlig einleuchtenden Grundsätzen oder Grundpostulaten der Gerechtigkeit bestehen.

((11)) Bevor ich die genannten Formen des sozialen Handelns und die ihnen eigentümlichen Postulate der Gerechtigkeit im Einzelnen bespreche, soll an dieser Stelle darauf hingeweisen werden, dass solche Postulate, was ihren Regelungsinhalt betrifft, in zwei Gestalten auftreten können: Sie können entweder *finalen* oder aber *prozeduralen* Charakter haben, je nachdem, ob sie das *Ergebnis* oder das *Verfahren* einer gerechten Regelung der jeweils in Betracht stehenden Interessenskonflikte bestimmen (Rawls 1975, 105 ff; Bayles 1990, 1 ff). Dementsprechend kann man, wenn man will, abermals zwei Arten der Gerechtigkeit unterscheiden: nämlich *finale* (ergebnisbezogene) Gerechtigkeit auf der einen Seite und *prozedurale* (verfahrensbezogene) Gerechtigkeit auf der anderen. Diese Differenzierung verläuft quer zu der bisher vorgenommenen Klassifikation von Arten der materialen Gerechtigkeit und darf auch nicht mit jener zwischen formaler und materialer Gerechtigkeit verwechselt werden. Finale und prozedurale Gerechtigkeit sind beide Unterarten der materialen Gerechtigkeit, weil beide mehr oder minder gehaltvolle Grundsätze zur Regelung zwischenmenschlicher Konflikte bieten, wenn auch mit unterschiedlicher Zielrichtung.

### *1.3 Grundpostulate der materialen Gerechtigkeit*

Ich möchte nun die früher erwähnten Formen des sozialen Handelns im Einzelnen betrachten und zeigen, dass jede von ihnen durch bestimmte grundlegende Postulate der materialen Gerechtigkeit regiert wird, die nicht nur weitgehende Anerkennung genießen, sondern zumindest prima facie auch annehmbar scheinen.

((12)) Personen stehen in einem *Gemeinschaftsverhältnis*, wenn sie gemeinsame Ansprüche auf bestimmte Güter haben oder gemeinsam zum Tragen gewisser Lasten verpflichtet sind, z.B. deshalb, weil sie jene Güter gemeinsam geschaffen oder diese Lasten gemeinsam übernommen haben. Kurz: Personen bilden ein Gemeinschaftsver-

hältnis oder ein gemeinsames Unternehmen, wenn und soweit ihnen gewisse Güter oder Lasten gemeinsam zukommen. Mit Bezug auf jedes derartige Verhältnis erhebt sich aus moralischer Perspektive die Forderung, die betreffenden Güter und Lasten unter den Beteiligten gerecht zu verteilen, also so, dass das Ergebnis aus unparteiischer Sicht für alle Beteiligten annehmbar ist. Gibt es dafür anerkannte und annehmbare Standards der Verteilungsgerechtigkeit?

Auf den ersten Blick mag die Suche nach solchen Standards aussichtslos scheinen, weil die Maßstäbe des gerechten Verteilens nicht nur kontextabhängig, sondern vielfach auch umstritten sind. Eine gerechte Verteilung der Lasten eines Haushalts hängt zweifellos von anderen Gesichtspunkten ab als die Verteilung medizinischer Versorgungsleistungen in einem Krankenhaus oder die Verteilung der Preisgelder eines Sportvereins; und dazu kommt, dass nicht einmal darüber, auf welche Gesichtspunkte es in diesen einzelnen Fällen jeweils ankommt, Einigkeit besteht. Sieht man sich die Gründe, die bei Verteilungsdiskussionen gewöhnlich vorgebracht werden, jedoch etwas näher an, dann verdichtet sich der Eindruck, dass sie trotz alledem einen gemeinsamen Kern enthalten (Walzer 1992).

Aristoteles hat diesen Kern im *Prinzip der Proportionalität* gesehen, dem zufolge die gemeinsamen Güter und Lasten einer Gemeinschaft auf deren Mitglieder nach dem Verhältnis ihrer 'Würdigkeit' oder 'Verdienstlichkeit' verteilt werden sollen, wobei er sich bewusst war, dass die Maßstäbe der Verdienstlichkeit nicht immer und überall die gleichen sind, sondern variieren (Aristoteles 1972, 159). Dieses Prinzip erfasst sicher einen wichtigen Teilaspekt der verbreiteten Vorstellung von Verteilungsgerechtigkeit, aber es ist einerseits zu eng und andererseits zu weit. Es ist zu eng, weil es nur auf die Verdienste der Beteiligten abstellt, ohne andere Gesichtspunkte der Verteilungsgerechtigkeit zu berücksichtigen, wie etwa die wohlerworbenen Rechte und die Grundbedürfnisse von Personen. Und es ist - zumindest aus heutiger Sicht - zu weit, weil es noch nicht von der grundsätzlichen Gleichwertigkeit aller Menschen ausgeht und darum auch solche Eigenschaften von Menschen als mögliche Maßstäbe ihrer Verdienstlichkeit zulässt, die mit einer Moral der gleichen Achtung unvereinbar sind, wie z.B. ihre Herkunft, ihre Standeszugehörigkeit oder ihr Geschlecht (Tugendhat 1993, 373 f).

((13)) Wird das Aristotelische Proportionalitätsprinzip dahingehend modifiziert, dass es einerseits mit der grundsätzlichen Gleichheit der Menschen kompatibel ist und andererseits weitere Verteilungsgesichtspunkte aufnimmt, so nimmt es die Gestalt des folgenden, eher prozeduralen Grundsatzes an, der den Grundgedanken der heute weithin geteilten Vorstellung von Verteilungsgerechtigkeit zum Ausdruck bringt: Alle Mitglieder eine Gemeinschaft haben Anspruch auf gleiche Behandlung und auf einen gleichen Anteil an den gemeinschaftlichen Gütern und Lasten, sofern eine Ungleichbehandlung bzw. Ungleichverteilung nicht durch gute Gründe gerechtfertigt ist, durch Gründe also, die bei unparteiischer Erwägung für alle Beteiligten akzeptabel sind (Raphael 1980; Bedau 1967; Rawls 1975, 83).

Dieser Grundsatz - ich nenne ihn das *Prinzip der Gleichbehandlung* - ist zwar sicher sehr vage und konkretisierungsbedürftig, aber nicht ohne Gehalt. Er ist eine Verfahrensregel der Verteilungsgerechtigkeit, die eine Präsumtion für die Gleichbehandlung aller Mitglieder einer Gemeinschaft begründet und für jede Ungleichverteilung gemeinschaftlicher Güter und Lasten hinreichende Gründe verlangt. Welche Gründe im Einzelnen geeignet sind, solche Ungleichheiten zu rechtfertigen, ist zwar sicher kontextabhängig und überdies kontrovers; im Allgemeinen aber handelt es sich dabei um Gründe, die sich auf die *Beiträge, Leistungen und Verdienste*, auf die *wohlerworbenen Rechte* und *berechtigten Erwartungen* oder aber auf *grundlegende Bedürfnisse* der beteiligten Personen beziehen (Blackstone 1967; Feinberg 1973, 99 ff; Miller 1976, 24 ff; Finnis 1980, 173 ff; Tugendhat 1993, 378).

((14)) Ein *Austauschverhältnis* liegt vor, wenn mehrere Personen, von denen eine jede bestimmte Rechte oder Güter besitzt, in Beziehung treten, um gewisse Güter oder Leistungen im Wege freiwilliger Übereinkunft einander wechselseitig zu übertragen. Dass Austauschverhältnisse, zu denen insbesondere alle bilateralen Vertragsbeziehungen gehören, ihrerseits bestimmten Erfordernissen der Gerechtigkeit unterliegen, liegt auf der Hand. Nach einer sehr alten Vorstellung der Tauschgerechtigkeit sind Austauschverhältnisse dann gerecht, wenn die getauschten Güter oder Leistungen gleichwertig, äquivalent sind. Das ist das *Prinzip der Äquivalenz* (Trusen 1967).

Dieses Prinzip, das sich ebenfalls bei Aristoteles findet, lag den vom Gedanken der Reziprozität beherrschten Austauschbeziehungen in traditionellen Gesellschaften zugrunde, und es regiert auch heute noch viele nichtmarktliche Tauschaktivitäten, die auf schlichter Gegenseitigkeit beruhen, wie z.B. Hilfeleistungen zwischen Nachbarn oder den Gabentausch unter Freunden. Das Äquivalenzprinzip setzt jedoch ein von den Ergebnissen der Tauschvorgänge unabhängiges Wertmaß voraus, an dem sich der Wert von Gütern und Diensten messen lässt. Daher funktioniert es nur dann und so lange, wenn und insoweit über ein solches Wertmaß Einigkeit besteht. So herrschte in traditionellen, arbeitsteilig wenig differenzierten Gesellschaften die Vorstellung vor, der Wert von Gütern oder Leistungen bemesse sich an der für ihre Herstellung oder Erbringung erforderlichen Arbeitszeit. Aber da diese Vorstellung mit der wachsenden Differenzierung arbeitsteiliger Produktionsverhältnisse und der Ausbreitung geldwirtschaftlicher Transaktionen zunehmend unplausibel geworden ist, hat auch das Äquivalenzprinzip seinen Gehalt verloren.

((15)) An die Stelle des Äquivalenzprinzips ist darum nach und nach eine andere, eher prozedurale Forderung der Tauschgerechtigkeit getreten: die Forderung *fairer Austauschbedingungen*. Ihr zufolge sind Tauschaktivitäten gerecht, wenn sie von freien und mit gleichen Rechten ausgestatteten Personen, die alle über eine angemessene Anfangsausstattung von Gütern verfügen, freiwillig eingegangen werden unter Bedingungen, welche die wechselseitige Vorteilhaftigkeit ihrer Transaktionen gewährleisten. Zu diesen Bedingungen, die im Wesentlichen den Anforderungen an einen perfekten Wettbewerbsmarkt entsprechen, gehören vor allem die folgenden: einmal, dass keine der beteiligten Parteien durch Gewalt oder Irreführung zur Transaktion veranlasst wird; ferner, dass alle Beteiligten hinreichende Kenntnisse über die für ihre Entscheidungen relevanten Tatsachen besitzen; weiters, dass sie auch in einem hinreichenden Maße über das Vermögen zur rationalen Selbstbestimmung verfügen; und schließlich die Abwesenheit von Machtunterschieden, die es einer Partei möglich machen würden, den Inhalt der Transaktionen zu diktieren. Der Vorstellung, dass freiwillige Tauschbeziehungen unter diesen Bedingungen gerecht sind, liegt die Annahme zugrunde, dass rationale Personen in solche Beziehungen nur dann einwilligen,

wenn sie daraus jeweils größtmöglichen Vorteil ziehen (Lucas 1980, 216 ff).

((16)) *Herrschaftsverhältnisse* sind soziale Beziehungen, bei denen bestimmte Personen die Macht und die Befugnis haben, über das Handeln oder die Handlungsumstände anderer Menschen verbindlich zu bestimmen und zu diesem Zweck nötigenfalls von Zwangsmitteln Gebrauch zu machen. Herrschaft oder Autorität grenzt sich von bloßer Macht also durch das Moment der *Befugnis* ab, die entweder unmittelbar auf der Anerkennung der Beteiligten oder aber auf geltenden sozialen Normen beruhen kann. Dass Herrschaft vor allem in größeren sozialen Verbänden für die Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung und für eine effiziente Gestaltung sozialer Zusammenarbeit notwendig ist, wird kaum bestritten. Dessen ungeachtet birgt sie aber auch beträchtliche Gefahren in sich. Jede Herrschaft ist mit einer Beschränkung der Selbstbestimmung der ihr unterworfenen Personen verbunden, weshalb sie bestimmten Erfordernissen der Gerechtigkeit unterliegt, die man als solche der *politischen Gerechtigkeit* bezeichen kann.

Es ist heute weithin anerkannt, dass die Ausübung von Herrschaft kein Selbstzweck, sondern nur dann und insoweit gerechtfertigt ist, wenn und soweit sie allgemein annehmbaren Zwecken dient. Als solche Zwecke kommen im Wesentlichen zwei in Betracht: erstens die Gewährleistung der legitimen Rechte von Menschen und zweitens die Ermöglichung diverser Formen allgemein vorteilhafter sozialer Kooperation, wie etwa der Bereitstellung öffentlicher Güter. Demnach kann man sagen, dass Herrschaft gerecht ist, wenn sie entweder erforderlich und geeignet ist, den wechselseitigen Rechten und Pflichten aller Betroffenen Geltung zu verschaffen, oder aber dazu dient, kooperative soziale Beziehungen zu ermöglichen, die allen Beteiligten zum Vorteil gereichen (Raz 1979; Höffe 1987; Green 1988, 21 ff).

((17)) *Unrechtsverhältnisse* - die vierte Grundform zwischenmenschlichen Handelns, auf die eigenständige Forderungen der Gerechtigkeit Anwendung finden - resultieren daraus, dass einzelne Menschen immer wieder gegen festgelegte Regeln des sozialen Zusammenlebens verstoßen, unbefugt in die Rechte anderer eingreifen oder ihre Pflichten gegenüber anderen verletzen, sei es in böser Absicht oder aus Nachlässigkeit. Solche Verhältnisse erfordern eine *Be-*

*richtigung des begangenen Unrechts*, durch die verletzte Rechte wieder hergestellt, zugefügte Schäden wieder gutgemacht und schwere Pflichtverletzungen bestraft werden. Dies wirft eine Reihe von schwierigen Fragen auf: Wer soll für eingetretene Schäden in welchem Umfang haften? Welche Vergehen sollen bloß die Pflicht zur Wiedergutmachung nach sich ziehen und welche sollen bestraft werden? Welche Strafen sollen gegen strafwürdige Vergehen angedroht werden? Diese und viele weitere Fragen bilden den Gegenstand der *korrektiven Gerechtigkeit*, die sich ihrerseits wieder aus zwei Sphären zusammensetzt: während sich die eine - die *restitutive* Gerechtigkeit - auf die Wiedergutmachung von Unrecht bezieht, hat die andere - die *retributive* Gerechtigkeit - die Androhung und Verhängung von Strafen zum Gegenstand.

Es ist in diesem Zusammenhang weder möglich noch nötig, auf die vielfältigen Gerechtigkeitsprobleme, die sich hier erheben, im Einzelnen einzugehen. Ganz allgemein kann man aber vielleicht sagen, dass Wiedergutmachung immer dann geboten ist, wenn ein Unrecht die Rechte *einzelner Personen* verletzt hat, während Strafe dann gerechtfertigt ist, wenn die Verfolgung von Pflichtverletzungen nicht bloß dem Interesse einzelner Personen, sondern dem *allgemeinen Interesse* dient. Handlungsweisen, die beide Bedingungen zugleich erfüllen, machen sowohl Wiedergutmachung als auch Strafe erforderlich. Sofern Wiedergutmachung oder Strafe gefordert sind, muss deren Ausmaß dem Unrecht angemessen sein, d.h. dem Gewicht der verletzten Pflichten, aber auch dem Grad der Pflichtverletzung (Lucas 1980, 124 ff; Sterba 1980, 63 ff; Murphy / Coleman 1990, 109 ff; Coleman 1988, 166 ff).

Die Postulate der Verteilungs-, der Tausch-, der politischen und der korrektiven Gerechtigkeit sind nicht gänzlich unabhängig voneinander, sondern bedingen und ergänzen sich auf vielfältige Weise. Sofern soziales Handeln nicht nur in einer elementaren Interaktion besteht, sondern in *komplexen sozialen Beziehungen* stattfindet, innerhalb welcher sich mehrere Arten des sozialen Handelns überschneiden und vermischen, finden verschiedene Gerechtigkeitspostulate nebeneinander Anwendung. So bilden z.B. die Interaktionen zwischen den Mitgliedern einer Familie ein komplexes soziales Beziehungsgeflecht, das nicht nur ein Gemeinschaftsverhältnis, sondern auch Tausch-, Herrschafts- und Unrechtsverhältnisse einschließt.

Damit sind die Grundlagen gelegt, um nun das Konzept der sozialen Gerechtigkeit genauer fassen zu können.

### *1.4 Das Konzept der sozialen Gerechtigkeit*

((18)) Wenn von sozialer Gerechtigkeit die Rede ist, geht es um ganze Gesellschaften, genauer: um deren Ordnung. Unter einer *Gesellschaft* soll dabei entsprechend der üblichen Auffassung ein übergreifendes soziales Gemeinwesen verstanden werden, das eine Vielzahl von Menschen, die ihrerseits zu vielen kleineren sozialen Einheiten (wie Familien, Gemeinden, wirtschaftliche Vereinigungen) verbunden sind, durch wirksame soziale Normen und Institutionen, seine *soziale Ordnung*, zu einem relativ selbständigen, nämlich selbsterhaltungs- und bestandsfähigen, im idealen Fall allgemein vorteilhaften Gesamtsystem der sozialen Koexistenz und Kooperation zusammenfasst (Parsons 1975, 19 f; Rawls 1975, 565 ff). Jede Gesellschaft stellt demnach, je nach dem Stand ihrer Entwicklung, ein mehr oder minder komplexes und differenziertes Netzwerk von sozialen Beziehungen dar, in dem sich alle erwähnten Formen des sozialen Handelns in vielfältiger Weise kreuzen, überlagern und verbinden. Da ihre soziale Ordnung darauf zielen muss, diese Beziehungen in eine Richtung zu lenken, die zu gerechten gesellschaftlichen Verhältnissen führt, leuchtet schon prima facie ein, dass sie in einem gewissen, wenn auch erst zu bestimmenden Umfang *allen* genannten Arten der materialen Gerechtigkeit unterliegt. Ich schlage deshalb vor, unter *sozialer Gerechtigkeit* die Gesamtheit aller jener Erfordernisse der Gerechtigkeit zu verstehen, die auf die soziale Ordnung und die grundlegenden sozialen Verhältnisse ganzer Gesellschaften Anwendung finden.

Das Konzept der sozialen Gerechtigkeit ist demnach ein Sammelbegriff, der sämtliche Erfordernisse der Gerechtigkeit umfasst, die sich auf die soziale Ordnung oder Verfassung ganzer Gesellschaften als übergreifender und relativ selbständiger sozialer Gemeinwesen beziehen. Soweit eine Gesellschaft als eine *Gemeinschaft* begriffen wird, deren Mitglieder gewisse Güter und Lasten teilen, unterliegt ihre Ordnung den Postulaten der Verteilungsgerechtigkeit. In dem Umfang, in dem die sozialen Beziehungen einer Gesellschaft über das Medium dezentraler *Austauschverhältnisse* koordiniert werden, etwa im Wege marktlicher Transaktionen, gelten für sie die Postulate

der Tauschgerechtigkeit. Insoweit eine Gesellschaft zur Sicherung ihrer sozialen Ordnung *Herrschaftsverhältnisse* braucht, sind diese den Postulaten der politischen Gerechtigkeit unterworfen. Und insoweit in einer Gesellschaft dadurch, dass Menschen gegen verbindliche soziale Normen verstoßen, *Unrechtsverhältnisse* entstehen, die Wiedergutmachung oder Strafe verlangen, kommen die Postulate der korrektiven Gerechtigkeit zum Zug.

Zwischen diesen verschiedenen Erfordernissen der Gerechtigkeit, die auf eine soziale Ordnung Anwendung finden, bestehen diverse Abhängigkeiten, wovon eine spezielle Aufmerksamkeit verdient: das ist das besondere Gewicht, das den Erfordernissen der *Verteilungsgerechtigkeit* gegenüber zu allen anderen Postulaten zukommt. Diese Erfordernisse haben nämlich vor jenen der Tausch-, der politischen und der korrektiven Gerechtigkeit insofern *Priorität*, als alle Tausch-, Herrschafts- und Unrechtsverhältnisse bereits irgendeine Anfangsverteilung der Rechte und Pflichten der beteiligten Personen voraussetzen und darum nur dann als gerecht gelten können, wenn schon jene Anfangsverteilung als gerecht betrachtet werden kann, d.h. den Erfordernissen der Verteilungsgerechtigkeit entspricht. Insoweit diese Erfordernisse auf die soziale Ordnung einer ganzen Gesellschaft Anwendung finden, bestimmen sie demnach zugleich die grundlegenden Rechtspositionen, die den Einzelpersonen im Rahmen privater Austauschbeziehungen, politischer Herrschaftsverhältnisse und allfälliger Normverletzungen gerechterweise zukommen müssen. Da eine gerechte Verteilung der grundlegenden bürgerlichen Rechte und Pflichten der Gesellschaftsmitglieder somit eine notwendige Vorbedingung gerechter sozialer Verhältnisse darstellt, bildet die distributive Gerechtigkeit gewissermaßen den Kern der sozialen Gerechtigkeit überhaupt. Und dies ist der Grund, warum Diskussionen über soziale Gerechtigkeit meist um Fragen der Verteilungsgerechtigkeit kreisen.

((19)) Wenn und soweit eine Gesellschaft ein gemeinschaftliches Unternehmen darstellt, ist ihre soziale Ordnung den Erfordernissen distributiver Gerechtigkeit unterworfen. Aus deren Grundprinzip, dem Prinzip der Gleichbehandlung, folgt unmittelbar ein ganz allgemeiner *Grundsatz der sozialen Verteilungsgerechtigkeit*, der in erster Annäherung etwa so formuliert werden kann: Insoweit eine Gesellschaft eine Gemeinschaft darstellt, müssen ihre Mitglieder grund-

sätzlich gleiche Rechte und Pflichten und gleichen Anteil an den gemeinschaftlichen Gütern und Lasten haben, sofern Ungleichheiten nicht durch allgemein annehmbare Gründe gerechtfertigt sind.

Dieser Grundsatz - nennen wir ihn das *Prinzip der sozialen Gleichheit* - präjudiziert für sich alleine noch keine spezifische Auffassung der sozialen Gerechtigkeit und ist mit jeder politischen Position vereinbar, die sich einer Moral der gleichen Achtung aller Menschen verpflichtet fühlt. Infolgedessen wird das Prinzip der sozialen Gleichheit in irgendeiner Form von den meisten modernen Konzeptionen der sozialen Gerechtigkeit entweder ausdrücklich oder zumindest stillschweigend vorausgesetzt (Mill 1976, 107; Frankena 1962; Vlastos 1962; Honoré 1970; Rees 1974, 107 ff; Rawls 1975, 83; Hare 1978). Umstritten ist jedoch, wie dieses Prinzip im Detail zu verstehen und auf die soziale Realität anzuwenden ist. Uneinigkeit besteht sowohl darüber, inwieweit und in welchen Hinsichten ganze Gesellschaften als Gemeinschaften zu verstehen sind, die den Erfordernissen der distributiven Gerechtigkeit unterliegen, als auch darüber, welche Güter und Lasten einer gerechten Verteilung bedürfen und welche Gründe in welchem Maße geeignet sind, soziale Ungleichheiten zu rechtfertigen. Da diese Fragen wegen der über sie herrschenden Meinungsverschiedenheiten sicher nicht im Wege einer Begriffsanalyse geklärt werden können, werde ich sie vorläufig auf sich beruhen lassen und später wieder aufgreifen.

((20)) Doch auch wenn die Auffassungen über die spezfischen und konkreten Erfordernisse sozialer Gerechtigkeit gerade in den modernen, pluralistischen Gesellschaften beträchtlich auseinandergehen, scheint es doch zumindest einige grundsätzliche Forderungen zu geben, die heute weitgehende Akzeptanz finden und die man zusammen als die *heute vorherrschende Vorstellung sozialer Gerechtigkeit* bezeichnen kann. Diese grundsätzlichen Forderungen, die das Vermächtnis der sozialen Bewegungen der vergangenen Jahrhunderte darstellen und in dem alten Schlagwort „Freiheit - Gleichheit - Solidarität“ wohl noch immer ihren bündigsten Ausdruck finden, sind im Wesentlichen die folgenden: rechtliche Gleichheit, bürgerliche Freiheit, demokratische Beteiligung, soziale Chancengleichheit und wirtschaftliche Gerechtigkeit. Ich möchte diese fünf Forderungen, insoweit über sie im Großen und Ganzen Einigkeit besteht, nur noch in

aller Kürze skizzieren, bevor ich meine konzeptuelle Analyse beschließe.

*Rechtliche Gleichheit* verlangt, dass allen Mitgliedern der Gesellschaft die *gleichen allgemeinen Rechte und Pflichten* zukommen müssen. Diese Rechte und Pflichten sind durch allgemeine und unpersönliche Gesetze festzulegen, die für alle Bürger unabhängig von ihren zufälligen Eigenschaften gelten und auf sie ohne Ansehen der Person angewendet werden müssen. Rechtliche Differenzierungen, die eine Ungleichbehandlung von Personen zur Folge haben, sind nur zulässig, wenn sie sich auf sachliche, d.h. unpersönliche und allgemein annehmbare Gründe stützen, wobei solche Differenzierungen ihrerseits nur durch allgemeine und unpersönliche Normen erfolgen dürfen, welche die Bedingungen angeben, unter denen einzelne Personen besondere Vorteile oder Nachteile haben sollen (Alexy 1985, 357 ff; Zippelius 1996).

*Bürgerliche Freiheit* bedeutet, dass alle Bürger die gleiche Freiheit haben müssen, ihr Leben frei von sozialen Zwängen und Beschränkungen nach ihrem eigenem Gutdünken zu gestalten, insoweit dies im Rahmen eines wohlgeordneten und gedeihlichen sozialen Zusammenlebens für alle im gleichen Umfang möglich ist. Dazu ist es erforderlich, die Freiheit aller durch allgemeine und unpersönliche Gesetze bis auf jenen Umfang einzuschränken, bei dem die Freiheit jeder Person mit der gleichen Freiheit aller anderen verträglich ist. Den wesentlichen Kern der bürgerlichen Freiheit bilden die Grundfreiheiten, die jeder Person einen gesicherten Bereich der freien Lebensgestaltung garantieren, insbesondere die Freiheit der Person, die Glaubens- und Gewissensfreiheit, die Meinungs- und Redefreiheit, die Vereinigungs- und Versammlungsfreiheit und, mit gewissen Einschränkungen, die wirtschaftliche Freiheit (Rawls 1975, 223 ff; Koller 1998).

*Demokratische Beteiligung* ist das gleiche Recht aller Gesellschaftsmitglieder, an der kollektiven Meinungs- und Willensbildung über öffentliche Angelegenheiten teilzunehmen, von denen sie betroffen sind. Dies verlangt, dass alle jene Fragen, die alle oder viele Bürger betreffen, durch demokratische Entscheidungen geregelt werden, auf die alle Betroffenen - sei es direkt oder indirekt - gleichen Einfluss nehmen können. Zu diesen Angelegenheiten gehören vor allem die Entscheidung über die allgemein verbindlichen rechtlichen Normen

der sozialen Ordnung, die Festlegung politischer Zielsetzungen und die Bereitstellung öffentlicher Güter (Kelsen 1929; Koller 1992).

*Soziale Chancengleichheit* meint, dass Unterschiede der sozialen Position, die eine Ungleichverteilung von Macht, Autorität, Einfluss und Einkommen involvieren, zwar grundsätzlich zulässig sind, sofern sie dem langfristigen Interesse aller Bürger dienen, aber nur unter der Voraussetzung, dass alle sozialen Positionen, so vor allem die begehrten, allen Bürgern offenstehen. Jedes Gesellschaftsmitglied muss also grundsätzlich gleiche Zugangsmöglichkeiten zu den begehrten sozialen Positionen haben, also gleiche Aussichten, bei entsprechenden Fähigkeiten und Qualifikationen ohne Rücksicht auf anderen Eigenschaften in diese Positionen zu gelangen (Rawls 1975, 86 ff; Pogge 1989, 161 ff).

Die Forderung der *wirtschaftlichen Gerechtigkeit* ist am schwersten auf eine allgemein annehmbare Formel zu bringen, weil es darüber die größten Meinungsverschiedenheiten gibt. Aber vielleicht ist die folgende Formulierung geeignet, den gemeinsamen Nenner der verschiedenen Meinungen zu fassen: Ungleichheiten der wirtschaftlichen Aussichten, insbesondere des Vermögens und des Einkommens, sind zulässig, wenn und insoweit sie mit einer zweckmäßigen Gestaltung des Wirtschaftslebens verbunden sind, die auf lange Sicht im Interesse aller Gesellschaftsmitglieder liegt und den schlechter gestellten Mitgliedern wenigstens ein gewisses, dem gesellschaftlichen Reichtum angemessenes Existenzminimum sichert. Diese Formulierung lässt zwar weitgehend offen, in welchem Umfang wirtschaftliche Ungleichheiten gerechtfertigt sind, aber sie hebt immerhin hervor, dass diesen Ungleichheiten Grenzen gesetzt sind, die sich aus dem allgemeinen Interesse ergeben.

Soviel zu den Forderungen, die nach meinem Dafürhalten den wesentlichen Kern der heute vorherrschenden Vorstellung sozialer Gerechtigkeit ausmachen. Alle Postulate sind ziemlich vage und lassen verschiedene Deutungsmöglichkeiten zu. Um sie zu konkretisieren, sind zusätzliche Annahmen sowohl empirischen als auch normativen Charakters vonnöten, über die jedoch erhebliche Meinungsdifferenzen bestehen. Und damit endet auch die Möglichkeit, dem Begriff der sozialen Gerechtigkeit allein im Wege einer Bedeutungsanalyse einen präziseren Sinn abzugewinnen. Um zu einer konkreteren Vorstellung sozialer Gerechtigkeit zu gelangen, bedarf es einer

gehaltvollen normativen Theorie, die jene Forderungen so gut wie möglich zu begründen und näher zu präzisieren versucht. Ich möchte nun im Folgenden die Grundzüge einer solchen Theorie skizzieren.

## 2. Die Begründung sozialer Gerechtigkeit

((21)) Ich habe mich bisher im Wesentlichen auf eine semantische Analyse des Begriffs der sozialen Gerechtigkeit beschränkt. Eine solche Analyse hat ein begrenztes Ziel und führt darum für sich alleine auch nicht sehr weit: sie soll die Struktur und den Inhalt der gegenwärtig vorherrschenden, weil überwiegend geteilten Vorstellung von sozialer Gerechtigkeit erhellen, kann aber nicht deren Berechtigung oder Gültigkeit fundieren. Aber da zumindest diejenigen von uns, die diese Vorstellung akzeptieren, für sie Anspruch auf allgemeine Gültigkeit erheben, möchten wir auch gute Gründe für sie haben. Damit erhebt sich die Frage nach der Begründung der sozialen Gerechtigkeit, und zwar sowohl ihrer allgemeinen Grundidee als auch der speziellen Forderungen, die in ihrem Namen erhoben werden.

Ein in früheren Zeiten vielfach beschrittener Weg, Richtlinien der Moral und der Gerechtigkeit zu fundieren, bestand darin, sie durch mythologische Deutungen der Weltordnung oder religiöse Glaubensvorstellungen plausibel zu machen. Dieser Weg ist in säkularen und pluralistischen Gesellschaften nicht mehr gangbar. Damit bleibt nur noch die Möglichkeit einer *rationalen Begründung*, nämlich der Versuch, moralische Standards durch Gründe zu fundieren, die alle Menschen bei rechter Erwägung der relevanten Tatsachen vernünftigerweise veranlassen sollten, jene Standards übereinstimmend aus freien Stücken als verbindliche Richtlinien ihres Verhaltens zu akzeptieren. Das Ziel einer rationalen Begründung moralischer Standards besteht somit im Nachweis ihrer *allgemeinen Annehmbarkeit* oder *Konsensfähigkeit*. Dementsprechend möchte ich im Folgenden versuchen, die Idee und die Forderungen der sozialen Gerechtigkeit als konsensfähig zu erweisen und sie überdies etwas präziser zu fassen.

### *2.1 Die Begründung moralischer Standards*

((22)) Die Forderungen der Gerechtigkeit sind *moralische* Standards, weshalb sich die Frage nach ihrer Begründung grundsätzlich in gleicher Weise wie bei anderen moralischen Standards stellt. Moralische Standards sind rational begründet, wenn sie bei allgemeiner und un-

parteiischer Erwägung von allen Menschen, die von ihnen möglicherweise betroffen sind, übereinstimmend als oberste Richtlinien ihres Handelns akzeptiert werden sollten, weil ihre allgemeine Befolgung unter den gegebenen - teils invarianten, teils aber historisch kontingenten - Bedingungen der menschlichen Existenz und des sozialen Lebens im wohlüberlegten Interesse jedes Menschen liegt. Und das ist, so nehme ich an, dann der Fall, wenn jene Standards im Fall ihrer allgemeinen Geltung zu einer Regelung des sozialen Lebens führen, die jeder Person bestmögliche oder zumindest befriedigende Aussichten bietet, ihre wesentlichen Ziele zu verfolgen und ihre Lebenspläne zu realisieren.

Aber wie ist das näherhin zu verstehen? Wann kann man sagen, dass bestimmte Verhaltensrichtlinien im wohlüberlegten Interesse aller Menschen liegen und deswegen übereinstimmend akzeptiert werden sollten? Über diese Frage gehen die Auffassungen der Moralphilosophen allerdings weit auseinander. Mit einigem Mut zur Vereinfachung kann man die theoretischen Ansätze, die sich um eine rationale Moralbegründung bemühen, grob in zwei Gruppen einteilen: in individualistische und universalistische Ansätze.

((23)) Die *individualistischen Ansätze* gehen davon aus, dass Standards der Moral dann und nur dann begründet sind, wenn ihre allgemeine Geltung *unter den jeweils bestehenden Bedingungen der Realität faktisch im langfristigen Selbstinteresse* aller Betroffenen liegt, d.h. wenn sie ihnen auf lange Sicht faktisch mehr oder zumindest nicht viel weniger Nutzen bringt als die Geltung anderer Standards (Nozick 1976; Buchanan 1975; Gauthier 1986; Hayek 1988). Die Moral wird demgemäß als ein Instrument der menschlichen Verhaltensregulierung betrachtet, das de facto dem wechselseitigen Vorteil aller Betroffenen dient und insofern in ihrem vernünftigen Interesse liegt. Dagegen nehmen *universalistische Ansätze* an, dass jede Moral auf *unparteiischen Erwägungen* beruhen muss. Demzufolge sind Standards der Moral dann und nur dann begründet, wenn sie deswegen die übereinstimmende Zustimmung aller möglicherweise betroffenen Personen finden sollten, weil ihre allgemeine Geltung im Lichte einer - virtuell vorgenommenen - allgemeinen und unpersönlichen Betrachtung *im gleichmäßigen Interesse jeder möglicherweise betroffenen Person* zu liegen scheint.

Ich vertrete die Ansicht, dass alle individualistischen Ansätze in die Irre führen und zum Scheitern verurteilt sind, weil sie den Sinn der Moral verfehlen. Indem sie moralische Standards auf das rationale, d.h. wohlüberlegte und langfristige Selbstinteresse der Einzelnen zurückführen wollen, verwechseln sie Moral mit individueller Klugheit (Koller 1983; 1994c). Nach meinem Dafürhalten kann deshalb nur ein universalistischer Ansatz als Grundlage für die Rechtfertigung moralischer Standards dienen. Nun gibt es aber darüber, wie eine allgemeine und unparteiische Willensbildung über die Standards der Moral modelliert werden soll, ebenfalls weitreichende Meinungsdifferenzen. Innerhalb der universalistischen Ansätze lassen sich wiederum grob zwei Typen unterscheiden: universell-kollektivistische und universell-individualistische Konzeptionen.

((24)) Eine *universell-kollektivistische Konzeption* ist dadurch gekennzeichnet, dass sie zwar den Bedürfnissen und Zielen aller betroffenen Individuen insofern gleiche Beachtung schenkt, als sie die erwarteteten Nutzen und Kosten, die sich für die Einzelnen aus den in Betracht kommenden Standards im Falle ihrer allgemeinen Geltung tatsächlich ergeben, berücksichtigt, diese Nutzen und Kosten aber zu einer *Gesamtsumme* aggregiert und dann jene Standards als vorzugswürdig betrachtet, die allen Betroffenen, als *Kollektiv* genommen, größtmöglichen oder zumindest nicht viel weniger Nutzen bringen als andere Regelungsmöglichkeiten. Das Paradigma einer solchen Konzeption ist die *utilitaristische Ethik*. Gegen diese Konzeption der moralischen Willensbildung erhebt sich der Einwand, dass sie die einzelnen Menschen mit ihren jeweils eigenen Bedürfnissen und Zielen nicht wirklich ernst nimmt, weil sie sie gleichsam zu einer einzigen Kollektivperson verschmilzt (Rawls 1975, 211 ff). Und da sie dabei die Präferenzen der Einzelnen nehmen muss, so wie sie eben sind, ist eine solche Konzeption auch nicht imstande, zwischen grundlegenden, verallgemeinerbaren Interessen und den idiosynkratischen, partikularen Wünschen von Menschen zu unterscheiden (Dworkin 1984, 379 ff). Infolgedessen kann sie unter bestimmten empirischen Bedingungen zu Ergebnissen führen, die eine Aufopferung der grundlegendsten Interessen mancher Menschen zugunsten überwiegender Vorteile anderer erfordern würden, was mit einem rechten Verständnis gleicher Achtung unvereinbar ist.

*Universell-individualistische Moralkonzeptionen* vermeiden diese unerwünschten Konsequenzen, indem sie annehmen, dass moralische Standards zwar unter einer allgemeinen und unparteiischen Perspektive gewählt werden müssen, dass diese Perspektive aber die *interne Sicht jedes Einzelmenschen als einer eigenständigen Person* reflektieren muss, was eine entsprechende Gewichtung der individuellen Bedürfnisse und Ziele mit Rücksicht auf ihre Vereinbarkeit notwendig macht. Zu den Exponenten einer solchen Moralkonzeptionen gehören z.B. Rousseau und Kant, sowie, um auch einige zeitgenössische Denker zu nennen, John Rawls, Ronald Dworkin und Jürgen Habermas. Eine Möglichkeit, die universell- individualistische Deutung moralischer Unparteilichkeit zu modellieren, ist die Annahme eines *Schleiers des Nichtwissens*, der jede Person nötigt, die moralische Erwägung in *Unkenntnis ihrer persönlichen sozialen Bedingungen, Eigenschaften und Interessen* anzustellen, weshalb sie vernünftigerweise solche Standards wählen wird, die sie unabhängig von ihrer aktuellen Lage akzeptieren kann (Rawls 1975, 159 ff). Ein anderer Weg ist das Modell eines *universellen Perspektivenwechsels*, dem gemäß wir im moralischen Diskurs versuchen müssen, uns in die Lage jedes anderen Menschen zu versetzen, so dass wir Grund haben, nur solche Standards zu akzeptieren, die so gut wie möglich den wesentlichen Bedürfnissen und Interessen jeder Person Rechnung tragen (Habermas 1991, 152 ff).

((25)) Eine eingehendere Diskussion der Moraltheorien ist hier weder möglich noch nötig. Ich nehme ohne nähere Begründung einfach an, dass eine universell-individualistische Deutung moralischer Unparteilichkeit, und nur eine solche, eine tragfähige Grundlage für die Begründung moralischer Normen liefert, wobei es im vorliegenden Zusammenhang nicht darauf ankommt, wie diese Deutung im Einzelnen modelliert werden soll. Für meine Zwecke genügt es, auf zwei Konsequenzen hinzuweisen, die sich daraus ergeben. Die Idee moralischer Unparteilichkeit verlangt erstens, dass alle Menschen grundsätzlich *gleiche moralische Pflichten und Rechte* haben müssen. Zwar mag es Ausnahmen von diesen Rechten und Pflichten geben, aber solche Ausnahmen müssen sich nicht nur auf allgemein akzeptable Gründe stützen, sondern auch selber wiederum grundsätzlich für alle Menschen gelten, indem die Bedingungen angegeben werden, unter denen sie wirksam werden. Zweitens macht es die morali-

sche Unparteilichkeit notwendig, zwischen *zwei Arten menschlicher Strebensziele* (Bedürfnisse, Interessen, Wünsche) zu differenzieren: zwischen höchstpersönlichen (oder idiosynkratischen) Präferenzen einerseits und grundlegenden (oder allgemein menschlichen) Interessen andererseits.

*Höchstpersönliche (oder idiosynkratische) Präferenzen* sind die unmittelbaren Ziele, die wir als Einzelne tatsächlich anstreben, was auch immer die Güter sein mögen, die sie zum Gegenstand haben: genug zum Essen, ein Dach über dem Kopf, eine Arbeit, beruflicher Erfolg, Glück in der Liebe, ein Auto, gutes Essen, eine schöne Wohnung in günstiger Lage, tüchtige Kinder, viel Geld, ein Gemälde von Chardin, ein Ausflug ins Weltall. Obwohl solche Präferenzen oft Ausdruck dringlicher Bedürfnisse oder stark empfundener Wünsche sind, kann die moralische Erwägung nicht direkt bei ihnen ansetzen, da sie stets die besonderen Lebensbedingungen der Individuen reflektieren, die sich selber erst aus den Regeln des sozialen Zusammenlebens ergeben, um die es im moralischen Diskurs geht. Ob und inwieweit Menschen ihre idiosynkratischen Präferenzen verwirklichen können, hängt jedoch von anderen Umständen ab, die ihrerseits einen sinnvollen, wenn auch oft nicht direkt bewussten Gegenstand menschlicher Interessen darstellen. Das sind die *grundlegenden oder allgemein menschlichen Interessen*, welche auf Güter gerichtet sind, die jede Person deswegen anstreben sollte, weil sie es ihr überhaupt erst möglich machen, ihre höchstpersönlichen Interessen zu verfolgen, und zwar gewöhnlich umso besser, je mehr sie davon hat, wie z.B. Gesundheit, geistige Fähigkeiten, Wissen, soziale Kompetenz, Freiheit, Macht, Vermögen, soziale Anerkennung. Ich nenne solche Güter - Rawls folgend - *grundlegende Güter* oder einfach *Grundgüter*.

Aber nicht alle grundlegenden Güter sind ein möglicher Gegenstand sozialer Regelung und moralischer Erwägung. Denn manche von ihnen sind schon von Natur aus gegeben und damit unserer Verfügung entzogen, wie z.B. die angeborenen physischen und geistigen Anlagen der Menschen (zumindest der bereits geborenen). Andere wiederum bestehen in Umständen, die zwar durch menschliches Handeln beeinflusst werden, aber einer planmäßigen Gestaltung dennoch nicht zugänglich sind, weil wir keine hinreichenden Kenntnisse von den kausalen Vorgängen haben, durch die sie entstehen, wie z.B. ein glückliches, emotional ausgewogenes Naturell

von Menschen. Es gibt aber auch Grundgüter, die zumindest bis zu einem gewissen Grade durch die Regeln des sozialen Zusammenlebens verteilt werden, welche wir bewusst gestalten können. Das sind die *sozialen Grundgüter,* um die es im moralischen Diskurs geht. Ich nehme an, dass zu diesen Grundgütern jedenfalls die folgenden gehören: geregelte soziale Verhältnisse, Sicherheit vor fremder Gewalt, Freiheit zu einer selbstbestimmten Lebensgestaltung, Teilnahme an der Willensbildung über kollektiv verbindliche Entscheidungen, Zugangsmöglichkeiten zu begehrten sozialen Positionen und Verfügungsmöglichkeiten über wirtschaftliche Ressourcen.

### *2.2 Die Räson der Gerechtigkeit*

((26)) Manche Gebote der Moral haben offenbar *vollkommen universellen Charakter* in dem Sinne, dass sie jeder Person die gleichen Verhaltenspflichten gegenüber jedem anderen Menschen auferlegen. Dazu gehört z.B. das Gebot, andere nicht ohne zureichenden Grund zu töten oder zu verletzen, das Gebot, den Besitz anderer zu respektieren, oder das Gebot, Verträge zu halten. Die Standards der Gerechtigkeit unterscheiden sich von solchen Geboten dadurch, dass sie nicht schlechthin jede Person zu einem bestimmten Verhalten gegenüber jeder anderen verpflichten, sondern sich stets auf Personen beziehen, die in einer bestimmten *sozialen Beziehung* zueinander stehen, woran sie gewisse Rechte und Pflichten knüpfen. Dieser Umstand lässt sich, glaube ich, wie folgt erklären.

Angenommen, die Moral enthielte nichts weiter als strikt universelle Normen, denen entsprechend alle Menschen gegenüber anderen genau die *gleichen Rechte und Pflichten* haben, gleichgültig, in welchen sozialen Beziehungen sie zueinander stehen. Es ist leicht zu sehen, dass eine solche Moral den Bedürfnissen der Menschen kaum genügen würde. Denn auf der einen Seite dürfte sie den Menschen nicht sehr viel abverlangen, damit ihre Gebote von jedem befolgt werden können: insofern würde sie aber sicher nicht genügen, um die Menschen zu anspruchsvolleren Formen der wechselseitigen Hilfeleistung und der sozialen Zusammenarbeit anzuleiten, die sie brauchen, um ihre wesentlichen Daseinsprobleme meistern zu können. Darum müsste sie auf der anderen Seite, um zur Bewältigung der menschlichen Daseinsprobleme beizutragen, an jede Person sehr starke Anforderungen stellen: dann aber würde sie die Menschen überfordern

und bliebe wohl weitgehend unwirksam. Die Idee einer vollkommen universellen Moral führt damit in ein praktisches Dilemma: eine derartige Moral wäre entweder zu anspruchslos, um das menschliche Zusammenleben in der erforderlichen Weise zu regulieren, oder sie wäre zu anspruchsvoll, um soziale Geltung zu besitzen. In keinem Fall wäre sie annehmbar.

((27)) Aus diesem Dilemma gibt es einen ebenso bewährten wie einfachen Ausweg: das ist *moralische Arbeitsteilung*, nämlich eine Verteilung moralischer Ansprüche und Verbindlichkeiten, durch die bestimmten Personen unter gewissen Bedingungen jeweils gewisse *spezifische Rechte oder Pflichten* gegenüber anderen zugewiesen werden. Viele der weithin akzeptierten moralischen Normen haben solche Rechte und Pflichten zum Gegenstand. So wird allgemein angenommen, dass Eltern ihren eigenen Kindern mehr Fürsorge schulden als fremden; dass wir von unseren Nächsten mehr fordern dürfen als von Menschen, die uns fern stehen; und dass die Bürger eines Landes gegeneinander stärkere Ansprüche und Verpflichtungen haben als gegenüber Fremden. Die Forderungen der Gerechtigkeit, die ja stets die spezifischen Rechten und Pflichten von Menschen im Kontext bestimmter sozialer Beziehungen zum Gegenstand haben, zielen nun darauf ab, die moralische Arbeitsteilung in eine Richtung zu lenken, die im vernünftigen Interesse der Subjekte jener Rechte und Pflichten liegt, aber auch für alle anderen Menschen annehmbar ist.

Moralische Arbeitsteilung kann vielfältige Formen annehmen, die aber offenbar zwei Bedingungen erfüllen müssen, um aus unparteiischer Sicht annehmbar zu sein. Die erste Bedingung betrifft das *interne* Verhältnis jener Personen, zwischen denen die in Betracht stehenden spezifischen Rechte und Pflichten bestehen: diese Rechte und Pflichten müssen *zweckmäßig*, d.h. für diese Personen vorteilhaft sein; sie müssen es ihnen also möglich machen, ihre grundlegenden Ziele besser oder zumindest nicht viel schlechter als auf anderen Wegen zu erreichen. Dies setzt eine Beziehung der Wechselseitigkeit zwischen jenen Personen voraus, die es für sie bei rechter Erwägung vorteilhaft macht, die betreffenden spezifischen Rechte und Pflichten zu akzeptieren und zu respektieren. Doch wenn diese Rechte und Pflichten allgemein annehmbar sein sollen, müssen sie noch einer zweiten Bedingung genügen, die sich auf das *externe* Verhältnis zwischen diesen Personen und allen anderen Menschen bezieht: sie

müssen *universalisierbar* sein, d.h. auch dann noch akzeptabel sein, wenn sie Teil einer allgemeinen, von allen Menschen geübten sozialen Praxis sind.

((28)) Es ist leicht zu zeigen, dass die der Gerechtigkeit unterliegenden Grundformen des zwischenmenschlichen Handelns - also Gemeinschafts-, Austausch-, Herrschafts- und Unrechtsverhältnisse - diesen Bedingungen nur dann entsprechen, wenn sie so gestaltet werden, wie es die sie betreffenden Grundpostulate der Gerechtigkeit fordern. Ich will das nur mit Bezug auf Gemeinschaftsverhältnisse kurz andeuten.

Da die Menschen, um mit Kant zu sprechen, von Natur aus sowohl gesellige als auch ungesellige Wesen sind, die zwar einerseits nur in Verbindung mit anderen überleben und gedeihen können, andererseits aber zu eigennützig sind, um ohne weiteres miteinander auszukommen, müssen sie *soziale Gemeinschaften* bilden, deren Regeln sie zu einem friedlichen und vorteilhaften Zusammenleben anleiten. Dass Menschen Gemeinschaften bilden, um ihre grundlegenden Interessen so gut wie möglich zu befriedigen, ist deshalb aus moralischer Sicht nicht bloß erlaubt, sondern sogar geboten, insoweit ihre gemeinschaftlichen Aktivitäten dem gleichen Recht anderer Menschen nicht entgegenstehen. Um zu erreichen, dass die Vorteile und Lasten des Gemeinschaftslebens auf die Beteiligten in einer Weise verteilt werden, die den grundlegenden Interessen aller gleichermaßen Rechnung trägt, ist es geboten, dass alle Beteiligten im gleichen Maße an diesen Vorteilen und Lasten teilhaben, sofern nicht gute Gründe für eine Ungleichbehandlung bestehen. Und eben das verlangt das Prinzip der Gleichbehandlung.

Jeder Mensch gehört gewöhnlich mehreren, ja oft sogar vielen verschiedenen Gemeinschaften an, die sich hinsichtlich ihrer Größe und Funktion unterscheiden, wie z.B. Familien, Gemeinden, Produktionsgemeinschaften, politische Gemeinwesen. Da es in der Natur vieler dieser Gemeinschaften liegt, dass sie ihren Zweck nur dann erfüllen können, wenn sie eine gewisse Größe nicht überschreiten, teilen sich die Menschen in eine mehr oder minder große Zahl gleichartiger Einheiten, die sich voneinander abgrenzen und oft in Konkurrenz zueinander stehen. Um ein friedliches und zweckmäßiges Zusammenwirken all dieser Gemeinschaften zu erreichen, muss es unter ihnen eine Gemeinschaft geben, die allen anderen übergeordnet

ist, d.h. sie zu einer übergreifenden sozialen Einheit zusammenfasst, innerhalb welcher es allen beteiligten Menschen möglich ist, ihre grundlegenden Ziele zu verfolgen und so gut wie möglich zu realisieren. Diese Gemeinschaft pflegt man eine *Gesellschaft* zu nennen (Parsons 1975).

Welche Größe und welche Organisationsform eine Gesellschaft haben sollte, um ihrer Aufgabe entsprechen zu können, hängt von historisch kontingenten Umständen ab, so vor allem vom Ausmaß der sozialen Arbeitsteilung, von der Ausdehnung der Austausch- und Kooperationsbeziehungen und dem sich daraus ergebenden Regelungsbedarf der sozialen Verhältnisse. Während es für die wirtschaftlich weitgehend autarken lokalen Gemeinschaften primitiver Kulturen genügen mochte, sich im Wege periodischer Reziprozitätsbeziehungen zu relativ losen Koalitionen zu vereinigen, sprechen viele Evidenzen dafür, dass ausgedehnte und arbeitsteilig stark ausdifferenzierte Sozialbeziehungen großer Menschenzahlen auch eine entsprechend dichter organisierte gesellschaftliche Verfassung brauchen: nämlich Gesellschaften mit einem festen Territorium und einer zentralisierten, mit umfassenden Regelungsbefugnissen ausgestatteten politischen Autorität. Da ich mich hier auf diese Thematik nicht weiter einlassen kann, nehme ich einfach an, dass unter den Bedingungen der fortgeschrittenen technischen und wirtschaftlichen Entwicklung der Moderne *staatliche Gesellschaften* von der Art der gegenwärtigen Nationalstaaten eine einigermaßen geeignete, wenn auch keineswegs ungefährliche Form der politischen Vergemeinschaftung darstellen. Solche Gesellschaften sind Gegenstand der heute vorherrschenden Auffassung der sozialen Gerechtigkeit und ihrer grundlegenden Forderungen.

((29)) Wie aber kommt man zu diesen Forderungen? Wie, wenn überhaupt, lassen sie sich begründen? Dazu ist zweierlei vonnöten: erstens eine Konzeption der moralischen Rechtfertigung, die Antwort darauf gibt, was es heißen soll, dass Forderungen der sozialen Gerechtigkeit allgemein annehmbar oder konsensfähig sind; und zweitens eine gesellschaftstheoretische Überlegung, die uns zu einer genaueren Vorstellung davon führt, was eine Gesellschaft, insbesondere eine moderne Gesellschaft, ist.

Über den ersten Punkt ist nicht mehr viel zu sagen. Die bisherigen Ausführungen bedürfen nur noch einer kleinen Ergänzung. Ich

nehme in Übereinstimmung mit vielen anderen Autoren an, dass Forderungen der sozialen Gerechtigkeit dann und nur dann begründet sind, wenn sie bei Berücksichtigung der relevanten Tatsachen und bei unparteiischer Erwägung die *übereinstimmende Zustimmung aller Gesellschaftsmitglieder* finden sollten, und zwar sowohl der gegenwärtigen als auch der nachkommenden (Rawls 1975, 27 ff). Der zweite Punkt - die Frage, was eine Gesellschaft eigentlich ist - braucht eine eingehendere Diskussion.

### *2.3 Die Gesellschaft als Gegenstand der Gerechtigkeit*

((30)) Was die soziale Gerechtigkeit von der sozialen Ordnung einer Gesellschaft im Einzelnen verlangt, hängt wesentlich davon ab, ob und inwieweit das Erfordernis der Verteilungsgerechtigkeit auf diese Ordnung Anwendung findet. Und das hängt selber wieder davon ab, ob und inwieweit eine Gesellschaft im Ganzen als eine Gemeinschaft betrachtet werden kann und soll. In diesem Zusammenhang ist es zweckmäßig, den Begriff der Gemeinschaft etwas genauer zu betrachten und drei Arten der Gemeinschaft zu unterscheiden: nämlich Besitz-, Kooperations- und Solidaritätsgemeinschaften. Um Missverständnisse zu vermeiden, sollte ich vielleicht betonen, dass diese Gemeinschaften nicht Menschengruppen, sondern jeweils bestimmte *Relationen zwischen Menschen* verkörpern. Ferner ist zu sagen, dass sie einander nicht ausschließen, sondern sich wechselseitig überlappen können.

Eine *Besitzgemeinschaft* liegt vor, wenn mehrere Menschen gemeinsame Ansprüche auf irgendwelche bereits bestehende Güter haben, z.B. deshalb, weil sie sie gemeinsam bekommen oder in gemeinsamer Arbeit hergestellt haben. Unter der heute weithin akzeptierten Annahme, dass alle Menschen grundsätzlich einen gleichen, wenn auch erst durch entsprechende soziale Normen zu spezifizierenden Anspruch auf die Güter der Natur und das zivilisatorische Erbe früherer Generationen haben, stellt jede Gesellschaft eine Besitzgemeinschaft zumindest in dem Sinne dar, dass ihre Naturressourcen und ihre kulturellen Errungenschaften allen ihren Mitgliedern gemeinsam gehören. Und daraus folgt, dass die individuellen Zugangs, Nutzungs- und Verfügungsrechte an natürlichen Ressourcen und zivilisatorischen Errungenschaften auf eine Weise zu gestalten sind, die sich gegenüber jeder Person rechtfertigen lässt (Locke 1977, 215 ff;

Kant 1968, 353 ff; Nozick 1976, 163 ff; Steiner 1994, 231 ff; Steinvorth 1999, 123 ff, 199 ff).

Demgegenüber bilden Personen eine *Kooperationsgemeinschaft*, wenn sie in ihrem allseitigen Interesse zusammenwirken, um gewisse Güter zustande zu bringen oder bestimmte Ziele zu erreichen, wozu sie sich jedoch entsprechenden Pflichten oder Bürden unterwerfen müssen. Eine solche Gemeinschaft liegt im einfachsten Fall schon vor, wenn die Beteiligten sich bloß verpflichten, einander nicht durch willkürliche Gewalt zu beeinträchtigen, um einen Zustand friedlicher Koexistenz zu schaffen; aber sie kann auch die Form einer viel weitergehenden Kooperation annehmen, die den Beteiligten mehr oder minder anspruchsvolle Pflichten zur Erbringung aktiver Leistungen auferlegt. Dass eine jede Gesellschaft Elemente einer Kooperationsgemeinschaft aufweist, ist ebenso offensichtlich wie unbestritten. Selbst eine Gesellschaft, die aus lauter unabhängigen und autarken Individuen oder Familien bestehen würde, wie sich eine strikt individualistische Gesellschaftsauffassung das vorstellt, muss ihren Mitgliedern im Interesse eines friedlichen Zusammenlebens eine Reihe von Kooperationspflichten auferlegen: so vor allem die Pflicht, die körperliche Integrität, die Freiheit und das Eigentum anderer zu respektieren, die Pflicht, Verträge einzuhalten, und überdies auch die Pflicht, zum Bestand öffentlicher Herrschaftsgewalten beizutragen, welcher es zur Gewährleistung eines solchen Zusammenlebens bedarf.

Aber diese Vorstellung der Gesellschaft als einer Ansammlung von lauter selbständigen Unternehmern geht an der Realität sowieso völlig vorbei. Sogar traditionelle Gesellschaften, die sich aus relativ selbstgenügsamen sozialen Einheiten zusammensetzen, enthalten ein viel stärkeres Maß an wechselseitiger Kooperation: nicht nur müssen diese Einheiten in ihrem Inneren ein dichtes Netz der arbeitsteiligen Zusammenarbeit pflegen, um überleben und sich gegenüber anderen behaupten zu können, sondern sie sind auch durch vielfältige wirtschaftliche und politische Interdependenzen miteinander verbunden. Und das gilt noch viel mehr für moderne, entwickelte Gesellschaften mit ihrer hochgradig ausdifferenzierten sozialen Arbeitsteilung, welche die Aktivitäten der einzelnen Gesellschaftsmitglieder vollends zu einem umfassenden, alle Bereiche des Lebens erfassenden System der gesellschaftlichen Kooperation verknüpft. Unter diesen Bedingungen

kann sich die gesellschaftliche Ordnung auch nicht damit begnügen, den Menschen einfach nur die gleichen bürgerlichen Rechte und Freiheiten einzuräumen und sie dann ihrem Schicksal zu überlassen, wohin es sie auch führen mag, sondern sie muss zugleich auch dafür sorgen, dass der Gebrauch dieser Rechte und Freiheiten so weit wie möglich dem Vorteil aller dient (Marx/Engels 1968; Rawls 1975, 565 ff; Koller 1993; Kersting 2000, 22 ff).

Unter einer *Solidaritätsgemeinschaft* ist ein soziales Beziehungsgefüge zwischen Menschen zu verstehen, die - wenn auch nicht notwendig in allen, so doch in manchen Hinsichten - füreinander verantwortlich und darum wechselseitig verpflichtet sind, einander im Bedarfsfall beizustehen und für das Wohlergehen der anderen Sorge zu tragen. Solidarität - oder, wie man früher sagte: Brüderlichkeit - ist also ein besonders starkes Verhältnis der wechselseitigen Verpflichtung, das den Beteiligten auch die Erbringung aktiver Leistungen für andere abverlangt und dann besteht, wenn Menschen in besonderem Maße aufeinander angewiesen sind, wie in vormodernen Zeiten eben Brüder und Verwandte. Dass Gesellschaften, und zwar im Besonderen moderne Gesellschaften, auch Solidaritätsgemeinschaften sind, wird sofort plausibel, wenn man bedenkt, dass unter den Lebensbedingungen fortgeschrittener Gesellschaften die kleineren sozialen Einheiten - wie Familien, Kommunen, Berufsgenossenschaften u.dgl. - sicher nicht mehr allein imstande sind, für alle jene Menschen Sorge zu tragen, die der Hilfe bedürfen, weil sie, aus welchen Gründen immer, nicht für sich selber sorgen können. Wenn das zutrifft, dann kommt zu den bisherigen Anforderungen an eine gerechte soziale Ordnung noch eine weitere hinzu: die nämlich, auch jenen Menschen, die selber nicht oder nur wenig zur wirtschaftlichen Kooperation beitragen können, ein angemessenes, den gesellschaftlichen Lebensverhältnissen entsprechendes Auskommen zu sichern (Sandel 1982; Taylor 1988; Koller 1993; Kersting 2000, 23 ff).

((31)) Nimmt man alle drei Elemente zusammen, so folgt, dass ganze Gesellschaften in erheblichem Umfang die Züge einer Gemeinschaft haben. Diese Züge treten umso stärker hervor, je entwickelter und differenzierter Gesellschaften sind. Und in dem Maße, in dem sich die gemeinschaftlichen Züge einer Gesellschaft verdichten, greift in ihr auch die Forderung der *Verteilungsgerechtigkeit* Platz, die damit die Form des *Prinzips der sozialen Gleichheit* annimmt. Dieses Prinzip

verlangt die Gleichbehandlung aller Gesellschaftsmitglieder hinsichtlich aller jener grundlegenden Güter und Lasten des sozialen Lebens, die entweder direkt aus der sozialen Ordnung resultieren oder deren Allokation wesentlich durch die soziale Ordnung gesteuert wird, sofern eine Ungleichverteilung solcher Güter und Lasten nicht durch zureichende Gründe als gerechtfertigt, also zulässig oder gar geboten, erscheint.

Damit stellen sich zwei weitere Fragen: erstens, worin die grundlegenden Güter und Lasten bestehen, die der Verteilungsgerechtigkeit unterworfen sind und daher einer dem Prinzip der sozialen Gleichheit entsprechenden Verteilung bedürfen; und zweitens, welche Gründe denn geeignet sind, eine Ungleichverteilung solcher Güter und Lasten zu rechtfertigen, und falls es solche Gründe gibt, in welchem Maß sie Ungleichheiten rechtfertigen.

Was die erste Frage betrifft, so begnüge ich mich mit einigen kurzen Andeutungen, weil mir die Antwort vor dem Hintergrund der früher angestellten Überlegungen über die grundlegenden Interessen der Menschen und die grundlegenden Güter, auf die sie gerichtet sind, auf der Hand zu liegen scheint. Ich gehe davon aus, dass die grundlegenden Güter und Lasten, die einer gerechten Verteilung bedürfen, jene Güter und Lasten des gesellschaftlichen Lebens sind, deren Verteilung die *grundlegenden Interessen* der Mitglieder tangiert und zugleich *sozialer Regelung* fähig ist, sei es, weil diese Verteilung sich entweder direkt aus den sozialen Regeln ergibt oder aber in hohem Maße durch die soziale Ordnung gesteuert wird. Da diese Güter und Lasten im Kontext der sozialen Ordnung stets die Form von Rechten und Pflichten annehmen, die jeweils unmittelbar zusammenhängen, liegt es nahe, der Einfachheit halber eine Seite, nämlich die Güter, in den Vordergrund zu stellen. Diese Güter, die man mit Rawls (1975, 111 ff) als *gesellschaftliche Grundgüter* ansprechen kann, sind, so nehme ich in Übereinstimmung mit der vorherrschenden Vorstellung sozialer Gerechtigkeit an, die folgenden Dinge: (1) die allgemeinen Rechte, (2) die individuellen Freiheiten, (3) die politische Teilnahme, (4) die sozialen Positionen und Chancen, sowie (5) die ökonomischen Aussichten der Gesellschaftsmitglieder (Koller 1994b).

((32)) Die Frage, welche Gründe zur Rechtfertigung sozialer Ungleichheiten taugen, bedarf einer eingehenderen Erörterung. Ob es solche Gründe gibt und welche sozialen Ungleichheiten sie zu recht-

fertigen vermögen, hängt jedoch davon ab, um welche gesellschaftlichen Grundgüter bzw. welche Ungleichheiten es jeweils geht. Es wird daher notwendig sein, die Frage mit Bezug auf jedes dieser Grundgüter gesondert zu besprechen. Bevor ich dazu übergehe, ist aber eine kurze Überlegung darüber angebracht, wie solche Gründe überhaupt aussehen könnten, d.h. welche *Form* sie haben müssen, um bei unparteiischer Betrachtung die Zustimmung aller Gesellschaftsmitglieder finden zu können.

Falls es gute Gründe für soziale Ungleichheiten gibt, welche in einer ungleichen Verteilung gesellschaftlicher Grundgütern bestehen, können es nur solche sein, die für alle Gesellschaftsmitglieder bei unparteiischer Betrachtung akzeptabel sind. Wenn man davon ausgeht, dass jedes Mitglied darauf bedacht sein muss, für sich einen möglichst großen oder zumindest befriedigenden Anteil an Grundgütern zu erlangen, um seine grundlegenden Interessen in bestmöglicher Weise befriedigen zu können, kann es für alle nur dann guten Grund geben, einer Ungleichverteilung von Grundgütern zuzustimmen, wenn diese Ungleichverteilung entweder eine notwendige Voraussetzung oder eine unvermeidliche Folge einer Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse ist, die - verglichen mit einer gleichen oder gleichmäßigeren Verteilung - zu einer Vermehrung gesellschaftlicher Güter führt, von der auf längere Sicht alle Gesellschaftsmitglieder profitieren. Das setzt freilich voraus, dass jene Güter keine Konstantsumme bilden, deren Gesamtumfang stets unverändert bleibt, sondern dass sie eine variable Menge darstellen, deren Umfang durch eine zweckmäßige Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse gesteigert werden kann. Zweifellos gibt es solche Güter, denn das soziale Leben ist kein Konstantsummenspiel, sondern ein Gemeinschaftsunternehmen, dessen Ertrag durch geeignete Formen der sozialen Kooperation beträchtlich gesteigert werden kann. Und einiges spricht dafür, dass manche dieser Kooperationsformen notwendig mit gewissen sozialen Ungleichheiten verbunden sind, sei es, weil sie solche Ungleichheiten schon voraussetzen oder unvermeidlich zur Folge haben. Diese Überlegung führt zu einem *allgemeinen Prinzip sozialer Ungleichheit*, das so formuliert werden kann: Soziale Ungleichheiten sind gerechtfertigt, wenn und soweit sie notwendig mit einer Regelung des Gesellschaftslebens verbunden sind, die - verglichen mit anderen Regelungsmöglichkeiten, die weniger Ungleichheiten

zulassen - auf längere Sicht allen Gesellschaftsmitgliedern zum Vorteil dient.

Dieses Prinzip kann im Weg der folgenden Überlegung noch etwas weiter spezifiziert werden. Gute Gründe für eine Ungleichverteilung gesellschaftlicher Grundgüter müssen auch für jene Mitglieder akzeptabel sein, die durch diese Ungleichverteilung insofern benachteiligt werden, als sie von jenen Grundgütern weniger als andere bekommen. Aus unparteiischer Perspektive, unter der man damit rechnen muss, dass man selber zu diesen Mitgliedern gehören könnte, wird man eine Ungleichverteilung solcher Grundgüter vernünftigerweise nur dann akzeptieren können, wenn man von ihr umso mehr profitiert, je schlechter man im Verhältnis zu anderen dran ist, weil man nur auf diese Weise das grundlegende Interesse, möglichst viel von jenen Grundgütern zu bekommen, realisieren kann. Da also ein Zuwachs von Grundgütern umso mehr Nutzen bringt, je weniger man davon hat, muss jede Person darauf bedacht sein, sich eine möglichst große Basisaustattung von Grundgütern zu sichern. Daraus folgt ein *spezielles Ungleichheitsprinzip*, das im Ergebnis dem *Differenzprinzip* von Rawls (1975, 95 ff) nahe kommt. Es lautet so: Soziale Ungleichheiten sind gerechtfertigt, wenn und soweit sie notwendig mit einer Regelung des gesellschaftlichen Lebens verbunden sind, die auf längere Sicht allen Gesellschaftsmitgliedern zum Vorteil gereichen, und zwar derart, dass die jeweils schlechter gestellten Mitglieder - verglichen mit einer gleichen oder gleichmäßigeren Verteilung - jeweils größtmöglichen Vorteil daraus ziehen. Oder dasselbe anders formuliert: Soziale Ungleichheiten sind gerechtfertigt, sofern es nicht möglich ist, durch eine Umverteilung gesellschaftlicher Grundgüter von oben nach unten die Lage der jeweils schlechter gestellten Personen nachhaltig zu verbessern; wann immer eine solche Umverteilung möglich ist, sind soziale Ungleichheiten ungerecht, weil sie die zulässigen Grenzen überschreiten.

Damit verfügen wir, glaube ich, über hinreichende Mittel, die es ermöglichen, die fünf Forderungen, die den Kern der heute vorherrschenden Vorstellung der sozialen Gerechtigkeit bilden, zu begründen und etwas zu präzisieren.

### *2.4 Die Forderungen der sozialen Gerechtigkeit*

Wie ich früher ausgeführt habe, stehen unter den Lebensbedingungen moderner Gesellschaften als grundlegende gesellschaftliche Güter, die einer gerechten Verteilung bedürfen, die folgenden Gegenstände in Betracht: (1) allgemeine Rechte, (2) individuelle Freiheiten, (3) politische Teilnahme, (4) soziale Positionen und Chancen sowie (5) wirtschaftliche Aussichten. Die Verteilung oder Regelung dieser Grundgüter findet im Rahmen der sozialen Ordnung jeweils in bestimmten, miteinander korrespondierenden Rechten und Pflichten der Gesellschaftsmitglieder Niederschlag. Ich werde nun diese Grundgüter nacheinander betrachten.

((33)) *Allgemeine Rechte*: Die *allgemeinen* (oder *abstrakten*) Rechte der Mitglieder einer Gesellschaft sind jene Rechte, die ihnen unabhängig von ihren Handlungen und Lebensumständen allein aufgrund ihrer Zugehörigkeit zur Gesellschaft, also sozusagen von Geburt an, zugeschrieben werden, wie z.B. die basalen Rechte, die ihren rechtlichen Status begründen, das Recht, Eigentum zu erwerben und darüber zu verfügen, aber auch die vielen banalen Rechte, die die soziale Ordnung jedem Bürger einräumt. Alle diese Rechte sind mit entsprechenden allgemeinen Pflichten der jeweils anderen Personen verbunden. Von solchen allgemeinen Rechten und Pflichten sind *besondere* (oder *konkrete*) Rechte und Pflichten zu unterscheiden, die einzelnen Personen unter bestimmten konkreten Umständen oder infolge ihres Handelns zukommen, wie z.B. mein Recht auf die Nutzung des Computers, mit dem ich diesen Aufsatz schreibe. Während es absurd wäre, die besonderen Rechte und Pflichten der Individuen direkt durch die soziale Ordnung festzulegen, weil ihr Sinn ja gerade darin besteht, mit den speziellen Lebensumständen und Handlungen der Einzelnen zu variieren, sind die allgemeinen Rechte der Menschen unzweifelhaft ein wesentliches, ja das wichtigste Grundgut jedes gesellschaftlichen Lebens, weil an ihnen alle anderen Grundgüter hängen. Infolgedessen müssen allen Mitgliedern gleiche allgemeine Rechte und Pflichten zukommen, falls es keine Gründe gibt, die Ungleichheiten als gerechtfertigt erscheinen lassen.

Doch solche Gründe kann es nicht geben, weil jede Ungleichheit der allgemeinen Rechte und Pflichten schon begrifflich mit der moralischen Gleichheit aller Gesellschaftsmitglieder unvereinbar ist und dadurch ausgeschlossen wird. Denn eine solche Ungleichheit liefe ja

darauf hinaus, bestimmten Personen ohne Rücksicht auf ihre jeweiligen Lebensumstände oder Handlungen weniger Rechte als anderen einzuräumen und sie damit von vornherein als weniger berechtigte oder gar rechtlose Personen zu behandeln, was jeder annehmbaren Deutung moralischer Unparteilichkeit widerspricht. Da es für Ungleichheiten der allgemeinen Rechte keine annehmbaren Rechtfertigungsgründe geben kann, müssen alle Gesellschaftsmitglieder die *gleichen allgemeinen Rechte und Pflichten* besitzen. Und daraus folgt, dass die soziale Ordnung das gesellschaftliche Leben vermittels allgemeiner und unpersönlicher Gesetzesnormen regeln muss, die für alle Mitglieder gleichermaßen gelten. Das schließt rechtliche Differenzierungen, aus denen ungleiche besondere Rechte und Pflichten der Individuen ergeben, keineswegs aus. Aber solche Differenzierungen müssen ihrerseits wieder durch allgemeine und unpersönliche Regeln geschehen, und natürlich sind sie ihrerseits an gute Gründe gebunden, denen jedes Gesellschaftsmitglied bei rechter Erwägung zustimmen kann. Damit ist das Fundamant für die Forderung der *rechtlichen Gleichheit* gelegt.

((34)) *Individuelle Freiheiten*: Personen besitzen Freiheit, insoweit sie nicht durch soziale Beschränkungen gehindert sind, ihr Leben nach ihrem eigenem Gutdünken zu gestalten, sofern sie wenigstens in einem gewissen Maße über die Mittel zu ihrer Ausübung verfügen. Freiheit in diesem Sinne kann es nur im Rahmen einer sozialen Ordnung geben, deren Regeln die Freiheit von Individuen gerade dadurch sichern, dass sie anderen den Gebrauch von Gewalt und Zwang verbieten und insofern deren Freiheit beschränken. In diesem Allgemeinbegriff von Freiheit sind diverse speziellere Freiheiten enthalten, die besonders wichtig sind, weil sie grundlegende Interessen der Menschen verkörpern und darum auch besonders umkämpft sind: das sind die Grundfreiheiten, wie die Freiheit der Person, die Religions- und Gewissensfreiheit, die Rede- und Meinungsfreiheit, die Vereins- und Versammlungsfreiheit und andere mehr. Dass die Freiheit im Allgemeinen und die einzelnen Grundfreiheiten ein grundlegendes gesellschaftliches Gut darstellen, bedarf keiner weiteren Begründung. Demgemäß muss die soziale Ordnung allen Mitgliedern gleiche Freiheit und gleiche Grundfreiheiten im weitestgehenden Umfang einräumen, in dem dies im Rahmen eines friedlichen und allgemein vorteilhaften gesellschaftlichen Lebens möglich

ist, sofern ungleiche Freiheiten nicht durch allgemein akzeptable Gründe gerechtfertigt scheinen.

Gibt es solche Gründe? Anders als bei den allgemeinen Rechten sind sie nicht notwendig ausgeschlossen. Denn es ist ohne weiteres möglich, ungleiche Freiheiten vermittels allgemeiner und unpersönlicher Regeln zu etablieren, und es ist zumindest grundsätzlich denkbar, dass ungleiche Freiheiten zum Vorteil aller gereichen könnten, einschließlich derer, die weniger Freiheiten haben. Aber das ist - von einigen wenigen Ausnahmen abgesehen - nicht wahrscheinlich. Man kann daher im Allgemeinen wohl annehmen, dass ungleiche Freiheiten nicht im vernünftigen Interesse derer liegen, die weniger Freiheiten besitzen und dass sich daher eine Ungleichverteilung der Freiheit normaler erwachsener Personen nicht rechtfertigen lässt. Davon gibt es aber einige wenige Ausnahmen, die solche Menschen betreffen, die zu einem rechten Gebrauch ihrer Freiheit entweder nicht fähig oder nicht willens sind: das sind einerseits Kinder und geistesgestörte Menschen, denen die erforderlichen Kapazitäten zu einer selbstverantwortlichen Lebensführung fehlen und darum einer paternalistischen Leitung bedürfen; und das sind andererseits schwere Kriminelle, die ihre Freiheit dazu missbrauchen, um anderen schlimmes Unrecht zuzufügen, zu dessen Abwehr es gerechtfertigt scheint, ihnen gewisse Freiheiten zu entziehen. Gleichwohl, im Allgemeinen gilt, dass alle Gesellschaftsmitglieder Anspruch auf die *gleiche Freiheit*, insbesondere auf gleiche Grundfreiheiten im weitestgehenden Umfang haben, in dem dies im Rahmen eines geordneten und zweckmäßigen Gemeinwesen für alle möglich ist. Damit sind wir bei der Forderung der *bürgerlichen Freiheit* angelangt.

((35)) *Politische Teilnahme*: Diese besteht in den garantierten Möglichkeiten der Gesellschaftsmitglieder, an der kollektiven Meinungs- und Willensbildung über allgemeine gesellschaftliche Angelegenheiten, von denen sie betroffen sind, teilzunehmen und darauf Einfluss zu nehmen. Allgemeine gesellschaftliche Angelegenheiten sind Fragen, die einer kollektiv verbindlichen Regelung bedürfen, weil sie alle, viele oder wenigstens eine gewisse Zahl der Gesellschaftsmitglieder in erheblichem Maße tangieren und deshalb nicht einfach dem unkoordinierten Handeln der Einzelnen überlassen bleiben können. Solche Angelegenheiten betreffen z.B. die Regeln der sozialen Ordnung, welche die allgemeinen Rechte und Pflichten der Einzelnen

bestimmen, aber auch Einzelfragen wie die, ob bestimmte öffentliche Güter bereitgestellt werden sollen. Die Möglichkeiten der politischen Teilnahme sind den Freiheiten in vielen Hinsichten ähnlich, und man kann sie, wenn man will, auch als einen Teil derselben betrachten. Der Unterschied besteht nur darin, dass die Möglichkeiten der politischen Teilnahme es den Einzelnen in der Regel eben nicht freistellen, bestimmte Entscheidungen für sich alleine zu treffen, sondern dass sie an diesen Entscheidungen nur in einem kleineren und größeren Maße mitwirken können. Dessen ungeachtet sind diese Teilnahmemöglichkeiten ein wichtiges gesellschaftliches Gut, weil es ja von ihnen abhängt, ob und inwieweit die Einzelnen Einfluss auf Entscheidungen nehmen können, die nicht nur ihre persönlichen Präferenzen, sondern häufig auch ihre grundlegenden Interessen tangieren.

Für die Verteilung der politischen Teilnahmerechte gelten im Wesentlichen die gleichen Überlegungen wie für die individuellen Freiheiten: Da es für ihre Ungleichverteilung - abgesehen von einigen wenigen Ausnahmen - zumindest unter normalen sozialen Verhältnissen keine guten Gründe gibt, müssen alle Gesellschaftsmitglieder *gleiche politische Teilnahmerechte* besitzen, die es ihnen ermöglichen, sich politisch zu betätigen und an der kollektiven Meinungs- und Willensbildung über allgemeine gesellschaftliche Angelegenheiten teilzunehmen. Damit ist auch die Forderung der *demokratischen Beteiligung* fundiert.

((36)) Während die bisher besprochenen gesellschaftlichen Grundgüter allen Gesellschaftsmitgliedern im gleichen Maße zukommen müssen, weil es für ihre Ungleichverteilung keine überzeugenden Gründe gibt, liegen die Dinge bei den in weiterer Folge zu erörternden Gütern - den sozialen Positionen und den wirtschaftlichen Aussichten - anders. Jedenfalls besteht weitgehende Einigkeit darüber, dass sozio-ökonomische Ungleichheiten, also Ungleichheiten der sozialen Positionen und der wirtschaftlichen Aussichten, bis zu einem gewissen Grade zulässig, ja teilweise geboten sind. Zu den Argumentationsformen, die gewöhnlich zur Rechtfertigung solcher Ungleichheiten verwendet werden, gehören, soweit ich sehe, vor allem die folgenden: das Organisations-, das Leistungs-, das Freiheits- und das Bedürfnisargument.

Das *Organisationsargument* geht dahin, dass eine effiziente Bewältigung bestimmter Aufgaben ein organisiertes, d.h. zentral geleitetes

Zusammenwirken von Menschen erfordert, dessen effiziente Gestaltung seinerseits notwendig gewisse positionelle Ungleichheiten voraussetzt, wie z.B. eine staatliche Bürokratie oder ein großes Unternehmen. Das *Leistungsargument* besagt, dass sozio-ökonomische Ungleichheiten zulässig oder sogar geboten sind, um den ungleichen Leistungen oder Beiträgen der Individuen Rechnung zu tragen, insoweit diese Leistungen und Beiträge allgemein erwünscht sind. Demgegenüber zielt das *Freiheitsargument* darauf ab, Ungleichheiten zu rechtfertigen, die sich von selber aus dem freien Handeln der Menschen ergeben, sofern deren Aktivitäten nicht gegen die gleichen Rechte anderer verstoßen und annehmbaren Regeln des wechselseitigen Verhaltens entsprechen. Und das *Bedürfnisargument* läuft darauf hinaus, dass eine ungleiche Verteilung bestimmter Leistungen oder Güter dann zulässig ist, ja mitunter sogar gefordert ist, wenn sie dazu dient, den ungleichen Bedürfnissen von Menschen Rechnung zu tragen, sofern diese Bedürfnisse offensichtlich und dringlich sind. Alle diese Argumente sind mit der Idee moralischer Unparteilichkeit vereinbar und haben zumindest prima facie eine gewisse Plausibilität. Ihre Plausibilität erfließt aus einem Grundgedanken, der ihnen zugrunde liegt und auf das erwähnte allgemeine Prinzip sozialer Ungleichheit hinausläuft (Koller 1999).

((37)) *Soziale Positionen und Chancen:* Soziale Positionen sind die relativ stabilen Rollen und Funktionen, die den einzelnen Menschen im funktionsteiligen Gefüge des gesellschaftlichen Lebens zukommen und ihnen im Verhältnis zueinander jeweils ein gewisses - größeres oder geringeres - Maß an Macht und Einfluss, an sozialer Wertschätzung und wirtschaftlichen Aussichten vermitteln. Dass soziale Positionen nicht nur grundlegende, sondern auch gesellschaftliche Güter sind, ist evident, weil sie teils in öffentlichen Ämtern und Funktionen bestehen, die der rechtlichen Regelung unmittelbar unterliegen, teils mit beruflichen Funktionen in den verschiedenen Bereichen des Gesellschaftslebens zusammenhängen, die zumindest indirekt durch die soziale Ordnung mitgestaltet werden. In dem Maße, in dem sich diese Positionen hinsichtlich der Vorteile oder Nachteile, die sie ihren Inhabern bringen, unterscheiden, bestehen zwischen ihnen mehr oder minder große Ungleichheiten. Wenn solche Ungleicheiten existieren, was ja gewöhnlich der Fall ist, muss es im Interesse aller Gesellschaftsmitglieder liegen, den Zugang zu jenen Positionen auf eine

Weise zu regeln, die deren Besetzung mit geeigneten Personen sicherstellt, aber auch entsprechende Möglichkeiten eröffnet, erwünschte Positionen zu erlangen. Diese Möglichkeiten, die *sozialen Chancen*, hängen vom Zusammenwirken zweier Faktoren ab, die gesellschaftlicher Regelung zugänglich sind: das sind auf der einen Seite die Regeln, die den Wettbewerb um die Positionen und die Auslese ihrer Inhaber regulieren, und das sind auf der anderen Seite die sozial bedingten Kapazitäten der Individuen, wozu deren Kenntnisse und Fähigkeiten gehören, die sie ihrer Sozialisation, Erziehung und Ausbildung verdanken, aber auch ihre ererbten materiellen Mittel, die sie für ihre beruflichen Ambitionen einsetzen können. Soziale Positionen und soziale Chancen hängen also eng zusammen, sind aber verschiedene Güter, deren Verteilung verschiedenen Gesichtspunkten unterliegt.

Was die *sozialen Positionen* angeht, so gibt es zumindest zwei Gründe, die Ungleichheiten rechtfertigen können. Erstens braucht ein geordnetes und gedeihliches Zusammenleben großer Menschenzahlen eine politische Herrschaftsorganisation mit hierarchisch abgestuften Amtsbefugnissen, mit denen unvermeidlich gewisse Ungleichheiten der Macht, des Einflusses, des Ansehens und des Einkommens einhergehen. Und zweitens erfordern komplexe Arrangements der arbeitsteiligen Kooperation, die leistungsfähig sein sollen, eine hinreichende Differenzierung von Rollen und Funktionen, die sich hinsichtlich ihrer Leistungsanforderungen unterscheiden und darum mit ungleichen Auszahlungen verbunden sein müssen, um sie mit den jeweils geeignetsten Personen zu besetzen. Beide Gründe machen plausibel, dass Ungleichheiten der sozialen Position in einem gewissen Ausmaß erforderlich oder unvermeidlich sind, um eine effiziente soziale Ordnung zu gewährleisten, aus der nicht nur die Inhaber der privilegierten Positionen, sondern auch die schlechter gestellten Mitglieder der Gesellschaft Nutzen ziehen. Solche Ungleichheiten scheinen daher dann und insoweit gerechtfertigt, wenn sie auch den schlechter gestellten Personen Vorteile bringen.

((38)) Wie aber sieht es mit den *sozialen Chancen* aus? Auch wenn heute weitgehende Einigkeit darüber zu bestehen scheint, dass alle Mitglieder gleiche Chancen haben sollen, gehen die Meinungen darüber, was das bedeutet, weit auseinander. Was also soll *soziale Chancengleichheit* eigentlich heißen? Kann man sich damit zufrieden ge-

ben, dass von den Positionen grundsätzlich niemand ausgeschlossen ist, dass sie also von Rechts wegen jedem offen stehen? Das genügt sicher nicht, weil damit allein nicht einmal ein fairer Wettbewerb um begehrte Positionen garantiert ist. Nehmen wir also die Forderung hinzu, dass begehrte Positionen im Wege eines fairen Verfahrens besetzt werden müssen, zu dem jede Person, die gewisse Mindestanforderungen für die in Betracht stehenden Positionen erfüllt, zugelassen ist und in dem die jeweils geeignetste Bewerberin das Rennen machen muss. Reicht das aus? Wohl ebenfalls nicht, weil auch ein solches Verfahren den Einzelnen noch keinerlei reale Aussichten auf die guten sozialen Positionen bietet, wenn ihnen die hierzu erforderlichen materiellen Mittel oder persönlichen Qualifikationen völlig fehlen. Bedeutet das, dass alle gleich viel materielle Mittel und gleich gute Qualifikationen besitzen müssen, um gleiche soziale Chancen zu haben? Das anzunehmen, wäre aber kaum sinnvoll, weil dann überhaupt alle sozialen Unterschiede eingeebnet werden müssten, was nicht nur die Verarmung der Gesellschaft zur Folge hätte, sondern auch die Chancengleichheit hinfällig machen würde. Soziale Chancengleichheit kann darum nicht eine Nivellierung der tatsächlichen Erfolgswahrscheinlichkeit der Individuen verlangen. Was sie verlangt, ist aber, dass alle nachkommenden Mitglieder der Gesellschaft eine *gleiche Grundausstattung von materiellen Mitteln und Bildungsgelegenheiten* bekommen, die es ihnen ermöglichen, nach Maßgabe ihrer jeweiligen Anlagen und Ambitionen das Beste aus sich zu machen.

Diese Deutung sozialer Chancengleichheit ist ziemlich anspruchsvoll und wird daher vielen als übertrieben erscheinen. Und auch ich denke, dass sie einiger Relativierungen bedarf. Denn es scheint einige Gründe zu geben, die gewisse Ungleichheiten der sozialen Chancen rechtfertigen. Ein Grund betrifft die Grundausstattung mit materiellen Mitteln, welche die Gesellschaftsmitglieder als Anfangskapital für ihre Daseinsgestaltung bekommen sollen. Müssten alle einen gleichen Grundstock solcher Mittel bekommen, würde man nicht nur das Erbrecht abschaffen, sondern auch unterbinden müssen, dass Eltern das Fortkommen ihrer Kinder durch materielle Hilfen fördern. Das wäre nicht vernünftig, weil dann viele Werte nicht mehr entstehen würden. Denn wenn die Menschen von dem, was sie durch ihre Leistungen schaffen, nichts mehr an ihre Nachkommen weitergeben könn-

ten, würden viele von ihnen die Leistungen gar nicht mehr erbringen. Dieser Grund mag zwar gewisse Ungleichheiten der individuellen Ausgangslagen als zulässig erscheinen lassen, er rechtfertigt aber wohl kaum die enormen Privilegien, welche die bestehenden Erbrechtssysteme den Nachkommen vermögender Eltern gegenüber jenen aus ärmeren Verhältnissen verschaffen. Ein zweiter Grund betrifft die Ungleichheiten der Chancen, die sich aus dem Umstand ergeben, dass Kinder, die in geordneten und gut gestellten familiären Verhältnissen aufwachsen, in der Regel mehr Förderung erfahren und ihre Fähigkeiten besser entwickeln können als Kinder, die ungünstige Bedingungen vorfinden. Würde man die Bedingungen für alle gleich machen wollen, müsste man den Eltern jedes Recht an ihren Kindern entziehen und deren Erziehung öffentlichen Anstalten überantworten. Aber das ist kein guter Vorschlag, weil er nicht nur mit der individuellen Freiheit unvereinbar, sondern nach aller Erfahrung überdies zum Scheitern verurteilt ist. Aus diesem Grunde ist es zwar vernünftig, die Ungleichheiten der Ausgangslagen, die aus der familialen Sozialisation und Erziehung resultieren, in Kauf zu nehmen, umso mehr aber dafür zu sorgen, dass alle Kinder eine gleich gute Schulbildung bekommen und anschließend gleichen Zugang zu weiterführenden Bildungswegen haben. Soviel zur Forderung der *sozialen Chancengleichheit*, die eng mit der Forderung der ökonomischen Gerechtigkeit zusammenhängt.

((39)) *Wirtschaftliche Aussichten:* Das sind die Möglichkeiten der Menschen, in den Besitz ökonomischer Mittel zu gelangen, also der materiellen und immateriellen Mittel, die sie in die Lage versetzen, ihr Überleben zu sichern und ein mehr oder minder gutes Auskommen zu finden. Zu diesen Mitteln gehören zwei Arten von Dingen, die stets zusammenspielen: zum einen gewisse *materielle Gegenstände* der äußeren Umwelt, die als Konsum- oder als Produktionsgüter verwendet werden können, wie Land, Naturressourcen, menschliche Erzeugnisse, Vermögen, Einkommen; zum anderen aber auch die *immateriellen Kapazitäten* der Menschen, also deren Fertigkeiten, Kenntnisse und Qualifikationen, die sie befähigen, durch die Bearbeitung materieller Dinge jene Güter zu schaffen, die sie zum Überleben benötigen und ihnen mehr oder weniger Wohlstand bringen. Es ist offensichtlich, dass der Besitz solcher Mittel nicht nur im grundlegenden Interesse der Menschen liegt, sondern dass ihre Verteilung

zwar nicht ausschließlich, aber doch in einem erheblichen Maße von der Gestaltung der sozialen Ordnung abhängt und damit gesellschaftlicher Regelung unterliegt. Infolgedessen sind die wirtschaftlichen Aussichten sicher ein gesellschaftliches Grundgut. Nicht so klar ist allerdings, worin dieses Grundgut eigentlich genau besteht, d.h. welche Dinge oder Sachverhalte den Inhalt der ökonomischen Aussichten darstellen, die im grundlegenden Interesse jedes Menschen liegen und darum einer gerechten Regelung bedürfen.

Prima facie scheinen sich die folgenden Optionen anzubieten, die in der jüngst geführten „Equality-of-what?"-Debatte in Betracht standen: 1. das Wohlergehen der Menschen im Sinne ihres subjektiven Befindens, 2. die Gesamtmenge der ökonomischen Güter, die sie jeweils besitzen, 3. eine gewisse Grundausstattung materieller Ressourcen, die sie unabhängig von ihren Leistungen sozusagen als Startkapital bekommen, und 4. die Vermittlung entsprechender persönlicher Fähigkeiten, die ihnen eine erfolgreiche Existenzbewältigung ermöglichen. Ich halte keine dieser Optionen für völlig überzeugend. Die beiden ersten Optionen können im Lichte der vorangehenden Ausführungen schnell ausgeschieden werden. Denn da unter einer unparteiischen moralischen Perspektive weder die idiosynkratischen Präferenzen der Individuen, noch alle zufälligen und flüchtigen Einzelergebnisse ihres Handelns in Betracht gezogen werden können, kann es bei den wirtschaftlichen Aussichten weder um die Gesamtheit aller Einzeldinge, denen Menschen einen Wert beimessen, noch um deren subjektives Wohlbefinden gehen. Viel interessanter sind die beiden letzten Optionen, weil jede von ihnen ein hohes Maß an Plausibiltät hat. Dennoch scheint mir keine das Ziel ganz zu treffen.

Die vor allem von Ronald Dworkin (2000, 65 ff) vertretene Auffassung, es komme auf die anfängliche Ausstattung mit *materiellen Ressourcen* an, ergibt deshalb keine zureichende Interpretation der ökonomischen Aussichten, weil sie nicht nur die persönlichen Fähigkeiten der Individuen außer Betracht lässt, sondern auch den Kontingenzen des Marktprozesses, in dessen Rahmen die Individuen über diese Ressourcen nach Gutdünken verfügen können, keinerlei Beachtung schenkt. Umgekehrt ergibt aber auch die von Amarty Sen (1993) forcierte Idee, es komme auf die *persönlichen Kapazitäten* der individuellen Existenzbewältigung an, ihrerseits keine hinreichende

Vorstellung der wirtschaftlichen Aussichten, weil sie in den gegenteiligen Fehler verfällt: sie vernachlässigt die Wichtigkeit der materiellen Ressourcen und hilft auch nicht weiter, wenn die Eigendynamik des Marktes zu erheblichen sozialen Verwerfungen führt. Ich denke aber, dass man zu einer brauchbaren Deutung der wirtschaftlichen Aussichten kommt, wenn man die beiden Aspekte, die materiellen Ressourcen und die persönlichen Kapazitäten, zusammenführt und sie auf eine etwas konkretere Ebene stellt.

((40)) Gehen wir davon aus, dass alle Gesellschaftsmitglieder jeder Generation zunächst eine gleiche Grundausstattung materieller Ressourcen und persönlicher Entwicklungsmöglichkeiten bekommen, die es ihnen ermöglichen, ihr Überlegen zu sichern und mit etwas Verstand und Glück ein einigermaßen gutes Fortkommen zu finden. In einer traditionellen, aus lauter selbstversorgenden und unabhängigen Produktionseinheiten bestehenden Gesellschaft müsste das im Großen und Ganzen genügen, um allen ein angemessenes Ausmaß an wirtschaftlichen Aussichten zu verschaffen. Eine andere als die sich von selber ergebende Verteilung der Erträge, die einzelnen Einheiten erwirtschaften, wäre kaum angebracht. Nur dann, wenn eine Einheit in eine schlimme Notlage gerät, wären die anderen Einheiten wohl zu gewissen Hilfeleistungen verpflichtet. Das ist in einer entwickelten, arbeitsteilig stark differenzierten Gesellschaft anders: hier wirken die Aktivitäten aller stets zusammen, und jeder Einzelne ist von den anderen abhängig. Unter diesen Bedingungen ergeben sich die wirtschaftlichen Aussichten der Individuen offenbar aus allen jenen gesellschaftlichen Faktoren, die sie in die Lage versetzen, ein *regelmäßiges Einkommen* zu erzielen, von dem sie leben können und von dem sie natürlich gewöhnlich lieber mehr als weniger bekommen wollen.

Zu diesen Faktoren gehören jedenfalls die folgenden: Zugang zum Erwerb der für den wirtschaftlichen Erfolg maßgeblichen Fähigkeiten und Qualifikationen, Kapitalvermögen, Erwerbstätigkeit, Lohnarbeit, Anspruch auf Transferleistungen in Fällen der Selbstversorgungsunfähigkeit und Anspruch auf Unterstützung in Fällen besonderer Not, wie Krankheit oder Pflegebedürftigkeit. Diese Faktoren machen zusammen das aus, was ich unter *wirtschaftlichen Aussichten* verstehe, die der Verteilungsgerechtigkeit unterliegen und daher allen Mitgliedern im gleichen Maße zukommen sollen, sofern nicht gute Gründe

für Ungleichheiten bestehen. Da die Faktoren erst in ihrer Gesamtheit die wirtschaftlichen Aussichten bilden, bieten sie freilich keinen leicht anwendbaren Parameter. Aber vielleicht ist es zulässig, die tatsächlichen Einkommen der Gesellschaftsmitglieder als einen behelfsmäßigen, wenn auch nicht immer ganz verlässlichen Indikator für diese Aussichten zu verwenden (van Parijs 1995).

((41)) Ebenso wie schon bei den sozialen Positionen gibt es auch bei wirtschaftlichen Ausichten mehrere Gründe, die gewisse Ungleichheiten als akzeptabel erscheinen lassen. Erstens scheinen manche Ungleichheiten deswegen annehmbar, weil sie die *Leistungsmotivation* der Menschen stimulieren und dazu beitragen, die soziale Wertschöpfung zu steigern, sofern die erzielten Ertragszuwächse allen Beteiligten, insbesondere auch den schlechter gestellten, zugute kommen. Zweitens erscheinen gewisse Ungleichheiten auch dann als legitim, wenn sie sich unvermeidlich aus *individuellen Freiheiten und Rechten* ergeben, die erforderlich sind, um allen Beteiligten entsprechende Möglichkeiten zu einer selbstbestimmten Lebensgestaltung zu eröffnen oder eine effiziente Wirtschaftsordnung zum Vorteil aller zu gewährleisten, wie z.B. relativ stabile Eigentumsrechte. Und schließlich scheinen Ungleichheiten der wirtschaftlichen Güterverteilung aus unparteiischer Sicht auch dann zulässig oder vielmehr sogar gefordert, wenn sie dazu dienen, um jenen Menschen, die infolge persönlicher Gebrechen oder widriger gesellschaftlicher Umstände nicht aus eigener Kraft in der Lage sind, sich die nötigen Mittel für ihr Überleben und Wohlergehen zu besorgen, eine den gesellschaftlichen Verhältnissen *angemessene Existenz* zu ermöglichen. Welches Ausmaß an wirtschaftlichen Ungleichheiten kann mit diesen Gründen gerechtfertigt werden?

Da wirtschaftliche Ressourcen nicht wie Manna vom Himmel fallen, sondern erst durch menschliche Anstrengung und Erfindungskraft geschaffen werden, wird jedes einigermaßen leistungsfähige Wirtschaftssystem hinreichende Anreize bieten müssen, welche die Menschen veranlassen, nach ihren Kräften zur wirtschaftlichen Zusammenarbeit beizutragen. Und das beste Mittel hierzu ist offenbar, den Anteil der Individuen an den Ergebnissen dieser Zusammenarbeit vom Wert ihrer *Beiträge* abhängig zu machen. Das kann auf zwei Weisen geschehen: einmal durch *private Eigentumsrechte*, die einen exklusiven Anspruch auf jene Dinge verleihen, die man durch

eigene Arbeit geschaffen oder durch vertragliche Transaktionen erworben hat, und zum anderen durch ein *differenziertes Entlohnungssystem*, das den Leistungen und Bemühungen der Individuen Rechnung trägt.

Beide Weisen machen erhebliche Ungleichheiten möglich, deren Grenzen aber jedenfalls bereits überschritten sind, wenn sich die wirtschaftlichen Aussichten der schlechter gestellten Personen trotz steigender gesellschaftlicher Produktivität nicht nur nicht verbessern, sondern sogar noch verschlechtern. Sofern man das Differenzprinzip als Rechtfertigungsprinzip für soziale Ungleichheiten akzeptiert, ergeben sich noch etwas strengere Anforderungen an eine gerechte Verteilung der wirtschaftlichen Aussichten: Dann sind Ungleichheiten dieser Aussichten nur insoweit zulässig, soweit sie notwendig sind, um *den jeweils schlechter gestellten Mitgliedern* - verglichen mit einer gleichmäßigeren Verteilung dieser Aussichten - die jeweils *bestmöglichen Aussichten* zu bieten; oder andersherum formuliert: soweit es nicht möglich ist, eine Umverteilung von oben nach unten vorzunehmen, die die Aussichten der jeweils schlechter gestellten Mitglieder nachhaltig verbessern würde. Soviel zur Forderung der *wirtschaftlichen Gerechtigkeit*, die damit meines Erachtens nicht nur eine zureichende Fundierung, sondern auch eine Präzisierung erfahren hat.

Damit bin ich mit meinem Durchgang durch das mitunter etwas unübersichtliche Terrain der sozialen Gerechtigkeit fast am Ende. Die genannten Forderungen, die den zentralen Kern der heute vorherrschenden und nach meinem Dafürhalten auch begründeten Vorstellung sozialer Gerechtigkeit bilden, bleiben freilich immer noch ziemlich vage und abstrakt. Auch bilden sie keine festgefügte Rangordnung. Zwischen ihnen bestehen vielfältige Wechselbeziehungen, die in manchen Fällen auch zu Kollisionen führen können, bei denen sie unter Berücksichtigung des Gewichts, das ihnen im vorliegenden Fall zukommt, gegeneinander abgewogen werden müssen. Was dieses Gewicht betrifft, so kann man im Allgemeinen vielleicht sagen, dass die jeweils vorangehenden Forderungen schwerer wiegen als jeweils nachfolgenden.

## Ausblick

((42)) Die Idee der sozialen Gerechtigkeit, so wie sie heute in den westlichen Gesellschaften weithin verstanden wird, hat sich zeitgleich mit der Herausbildung der modernen Gesellschaft und ihrer politischen Verfassung entwickelt, die vom Absolutismus zum demokratischen Wohlfahrtsstaat führt. Die Forderungen der rechtlichen Gleichheit, der bürgerlichen Freiheit und zum Teil auch die der demokratischen Beteiligung reflektieren die Ziele der bürgerlichen Emanzipationsbewegung. Durchgesetzt wurde die Forderung der demokratischen Beteiligung, jedenfalls in Europa, freilich erst durch die soziale Bewegung, die überdies die Forderungen nach sozialer Chancengleichheit und wirtschaftlicher Gerechtigkeit auf ihre Fahnen schrieb. Die Vorstellung der sozialen Gerechtigkeit, die sich daraus ergeben hat, ist auf die Form der sozialen und politischen Vergemeinschaftung zugeschnitten, die in den neuzeitlichen Gesellschaften bzw. Nationalstaaten in Erscheinung treten. Diese Gesellschaften bzw. Staaten waren relativ kompakte, in sich einigermaßen geschlossene und recht straff organisierte Gemeinwesen, deren Herrschaftsapparate das soziale Leben im jeweiligen Staatsgebiet umfassend regulieren und flächendeckend kontrollieren konnten und sich keine Einmischung von außen gefallen ließen. Doch die Zeiten ändern sich. Die nationalstaatlich verfassten Gesellschaften sind in Erosion begriffen, weil sie von einem sich zunehmend verdichtenden Netzwerk von internationalen, ja globalen Interdependenzen überlagert werden, die so gut wie alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens erfassen.

Daraus ergeben sich vom Standpunkt der Gerechtigkeit zwei relativ neue Probleme: erstens das Problem der internationalen bzw. der globalen Gerechtigkeit. Denn in dem Maße, in dem sich die internationalen und globalen Beziehungen verdichten, erhebt sich auch für die Gestaltung dieser Beziehungen wachsender Bedarf nach Grundsätzen der Moral und der Gerechtigkeit, die von allen Beteiligten akzeptiert werden können. Doch ebenso wie die internationalen und globalen Beziehungen die sozialen Verhältnisse der Einzelgesellschaften tangieren, lassen auch die Grundsätze der internationalen und globalen Ordnung die domestischen Vorstellungen der sozialen Gerechtigkeit nicht unberührt. Und daraus erfließt ein zweites Problem: das Problem, globale und soziale Gerechtigkeit miteinander in Ein-

klang zu bringen. In diesem Zusammenhang stellt sich z.B. die Frage, welche Pflichten eine Gesellschaft gegenüber fremden Menschen hat, die in ihr Aufnahme suchen, oder gegenüber jenen, die bereits Aufnahme gefunden haben, aber noch keinen Bürgerstatus besitzen. Beide Probleme stellen uns zwar vor viele schwierige Fragen, die einer eingehenden Diskussion bedürfen, sie machen aber die Idee der sozialen Gerechtigkeit weder obsolet noch entbehrlich.

## Literatur

Alexy, Robert (1985): Theorie der Grundrechte, Baden-Baden 1985.

Aristoteles (1972): Die Nikomachische Ethik, hg. von Olof Gigon, München 1972.

Bayles, Michael D. (1990): Procedural Justice, Dordrecht - Boston - London 1990.

Bedau, Hugo A. (1967): Egalitarianism and the Idea of Equality, in: J.R. Pennock & J.W. Chapman (Hg.) Equality, New York 1967, S. 168-180.

Blackstone, William T. (1967): On the Meaning and Justification of the Equality Principle, in: Ethics 77 (1967), S. 239-253.

Brunner, Emil (1943): Gerechtigkeit, Zürich 1943.

Buchanan, James M. (1975): The Limits of Liberty, Chicago 1975.

Coleman, Jules L. (1988): Markets, Morals and the Law, Cambridge 1988.

Del Vecchio, Giorgio (1950): Die Gerechtigkeit (3. italien. Aufl. 1946), Basel 1950.

Dreier, Ralf (1985): Recht und Gerechtigkeit, in: Einführung in das Recht, hg. von Dieter Grimm, Heidelberg 1985, S. 95-127.

Dworkin, Ronald (1984): Bürgerrechte ernstgenommen (amerikan. Originalausgabe 1978), Frankfurt / Main 1984.

Dworkin, Ronald (2000): Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality, Cambridge, Mass. 2000.

Engisch, Karl (1971): Auf der Suche nach der Gerechtigkeit, München 1971.

Feinberg, Joel (1973): Social Philosophy, Englewood Cliffs, N.J. 1973.

Finnis, John (1980): Natural Law and Natural Rights, Oxford 1980.

Frankena, William K. (1962): The Concept of Social Justice, in: Richard B. Brandt (Hg.), Social Justice, Englewood Cliffs, N.J. 1962, S. 1-29.

Gauthier, David (1986): Morals by Agreement, Oxford 1986.

Green, Leslie (1988): The Authority of the State, Oxford 1988.

Habermas, Jürgen (1991): Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt/Main 1991.

Hare, R.M. (1978): Justice and Equality, in: John Arthur & William H. Shaw (Hg.), Justice and Economic Distribution, Englewood Cliffs, N.J. 1978, S. 116-131.

Hayek, F.A. (1976): Law, Legislation and Liberty, Vol. 2: The Mirage of Social Justice, London 1976.

Hayek, F.A. (1988): The Fatal Conceit, London 1988.

Höffe, Otfried (1987): Politische Gerechtigkeit, Frankfurt/Main 1987.

Honoré, A.M. (1970): Social Justice (Erstveröffentlichung 1962), in: R.S. Summers (Hg.), Essays in Legal Philosophy, Oxford 1970, S. 61-94.

Kant, Immanuel (1968): Die Metaphysik der Sitten (Erstausgabe 1797), Kant-Werke in zwölf Bänden, Bd. VIII, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a.M. 1968.

Kelsen, Hans (1929): Vom Wesen und Wert der Demokratie, Tübingen 1929.

Kelsen, Hans (1960): Reine Rechtslehre, 2. Aufl., Wien 1960.

Kersting, Wolfgang (2000): Theorien der sozialen Gerechtigkeit, Stuttgart - Weimar 2000.

Koller, Peter (1983): Rationalität und Moral, in: Grazer Philosophische Studien 20 (1983), S. 265-305.

Koller, Peter (1992): Politische Freiheit und Mehrheitsdemokratie, in: Internationales Jahrbuch für Rechtsphilosophie und Gesetzgebung, Bd. 2, Wien 1992, S. 31-48.

Koller, Peter (1993): Gemeinschaft und Gerechtigkeit im Disput zwischen Liberalismus und Kommunitarismus, in: A. Balogh & J.A. Schülein (Hg.), Soziologie und Gesellschaftskritik, Wien 1993, S. 75-109.

Koller, Peter (1994a): Gesellschaftsauffassung und soziale Gerechtigkeit, in: Günter Frankenberg (Hg.), Auf der Suche nach der gerechten Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1994, S. 129-150.

Koller, Peter (1994b): Soziale Güter und soziale Gerechtigkeit, in: H.-J. Koch, M. Köhler u. K. Seelmann (Hg.), Theorien der Gerechtigkeit, ARSP-Beiheft 56, Stuttgart 1994, S. 79-104.

Koller, Peter (1994c): Rationales Entscheiden und moralisches Handeln, in: Julian Nida-Rümelin (Hg.), Praktische Rationalität, Berlin-New York 1994, S. 281-311.

Koller, Peter (1995): Soziale Gleichheit und Gerechtigkeit, in: Hans-Peter Müller & Bernd Wegener (Hg.), Soziale Ungleichheit und soziale Gerechtigkeit, Opladen 1995, S. 53-79.

Koller, Peter (1998): Grundlinien einer Theorie gesellschaftlicher Freiheit, in: Julian Nida-Rümelin & Wilhelm Vossenkuhl (Hg.), Ethische und politische Freiheit, Berlin - New York 1998, S. 476-508.

Koller, Peter (1999): Die rationale Begründung sozialer Ungleichheiten, in: Julian Nida-Rümelin (Hg.), Rationalität, Realismus, Revision, Perspektiven der Analytischen Philosophie Bd. 23, Berlin - New York 1999, S. 695-702.

Locke, John (1977): Zwei Abhandlungen über die Regierung (engl. Erstausgabe 1690), hg. von Walter Euchner, Frankfurt/Main 1977.

Löffler, Winfried (2001): Soziale Gerechtigkeit. Wurzeln und Gegenwart eines Konzepts in der Christlichen Soziallehre, in: Peter Koller (Hg.), Gerechtigkeit. Im politischen Diskurs der Gegenwart, Wien 2001 (in Druck).

Lucas, J.R. (1980): On Justice, Oxford 1980.

Marx, Karl / Friedrich Engels (1968): Manifest der Kommunistischen Partei (Erstveröffentlichung 1848), abgedruckt in: Marx / Engels, Ausgewählte Schriften in zwei Bänden, Bd. I, Berlin 1952, 16. Aufl. 1968, S. 17-57.

Mill, John Stuart (1976): Der Utilitarismus (engl. Erstausgabe 1871), hg. von Dieter Birnbacher, Stuttgart 1976.

Miller, David (1976): Social Justice, Oxford 1976.

Murphy , Jeffrie G. / Jules L. Coleman (1990): Philosophy of Law, rev. Aufl., Boulder - San Francisco - London 1990.

Nozick, Robert (1976): Anarchie, Staat, Utopia (amerikan. Originalausgabe 1974), München o.J. (1976).

Parsons; Talcott (1975): Gesellschaften (amerikan. Originalausgabe 1966), Frankfurt a.M. 1975.

Perelman, Chaim (1967): Über die Gerechtigkeit, München 1967.

Pogge, Thomas (1989): Realizing Rawls, Ithaca - London 1989.

Raphael, D.D. (1980): Equality and Equity (Erstveröffentlichung 1946), in: ders., Justice and Liberty, London 1980, S. 1-17.

Raz, Joseph (1979): Legitimate Authority, in: ders., The Authority of Law, Oxford 1979, S. 3-27.

Rawls, John (1975): Eine Theorie der Gerechtigkeit (amerikan. Originalausgabe 1971), Frankfurt a.M. 1975.

Rees, John (1974): Soziale Gleichheit (engl. Originalausgabe 1971), Frankfurt - New York 1974.

Ross, Alf (1958): On Law and Justice, London 1958.

Sandel, Michael J. (1982): Liberalism and the Limits of Justice, Cambridge 1982.

Sen, Amartya (1993): Capability and Well-Being, in: Martha Nussbaum & Amarty Sen (Hg.), The Quality of Life, Oxford 1993, S. 30-53.

Simpson, Evan (1979/80): The Subjects of Justice, in: Ethics 87 (1979-80), S. 1-17.

Steiner, Hillel (1994): An Essay on Rights, Oxford - Cambridge, Mass. 1994.

Steinvorth, Ulrich (1999): Gleiche Freiheit, Berlin 1999.

Sterba, James P. (1980): The Demands of Justice, Notre Dame - London 1980.

Taylor, Charles (1988): Wesen und Reichweite distributiver Gerechtigkeit, in: ders., Negative Freiheit?, Frankfurt a.M. 1988, S. 145-187.

Trusen, Winfried (1967): Äquivalenzprinzip und gerechter Preis im Spätmittelalter, in: Franz Mayer (Hg.), Staat und Gesellschaft, Göttingen 1967, S. 247-263.

Tugendhat, Ernst (1993): Vorlesungen über Ethik, Frankfurt a.M. 1993.

van Parijs, Philippe (1995): Real Freedom for All, Oxford 1995.

Vlastos, Gregory (1962): Justice and Equality, in: Richard B. Brandt (Hg.), Social Justice, Englewood Cliffs, N.J. 1962, S. 31-72.

Walzer, Michael (1992): Sphären der Gerechtigkeit (amerikan. Originalausgabe 1983), Frankfurt - New York 1992.

Weinberger, Ota (1979): Einzelfallgerechtigkeit (Erstveröffentlichung 1974), in: ders., Logische Analyse in der Jurisprudenz, Berlin 1979, S. 164-194.

Weinrib, Ernest J. (1995): The Idea of Private Law, Cambridge, Mass. - London 1995.

Zippelius, Reinhold (1996): Der Gleichheitssatz (Erstveröffentlichung 1989), in: ders., Recht und Gerechtigkeit in der offenen Gesellschaft, 2. Aufl., Berlin 1996, S. 306-327.

Readers with comments should address them to:

o.Univ.-Prof. DDr. Peter Koller
Karl-Franzens-Universität Graz
Institut für Rechtsphilosophie, Rechtssoziologie und Rechtsinformatik
Universitätsstrasse 15 / C2, A-8010 Graz
peter.koller@kfunigraz.ac.at